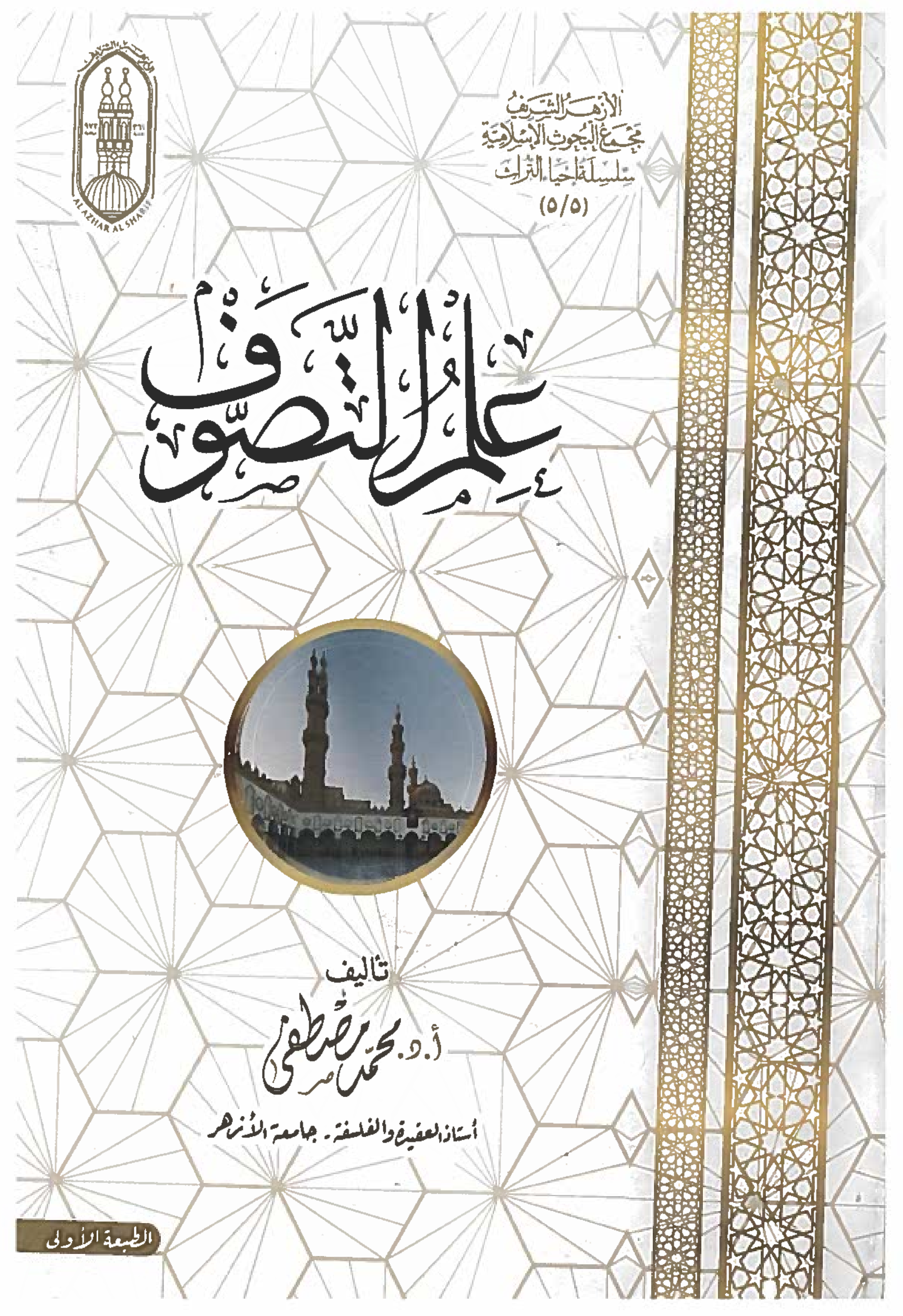
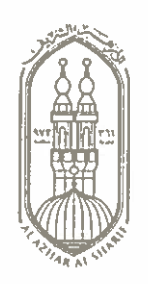


AL AZHAR AL SHARIF
الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية
سلسلة إحيا التراث
(٥/٥)
علم التصوف
تأليف
أ.د. محمد مصطفى
أستاذ العقيدة والفلسفة - جامعة الأزهر
الطبعة الأولى



الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية
سلسلة إحياء التراث
(٥/٥)

علم التصوف

تأليف
أ.د. محمد مصطفى
أستاذ العقيدة والفلسفة - جامعة الأزهر

السنة الخامسة - الكتاب الخامس
١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م

جمهورية مصر العربية
الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية
شارع الطيران ـ مدينة نصر
القاهــرة

فهرست الهيئة المصريّة العامّة
لدار الكُتُب والوثائق القوميّة

علم التصوف
مصطفى، محمد
الطبعة الأولى
١٤٤٥هـ=٢٠٢٤م

١٧,٥ × ٢٥سم
عدد الصفحات: ٢٥٤

١ـ تعريف التصوف
٢ـ الصراع حول قضية التصوف
٣ـ نشأة التصوف
٤ـ مصادر التصوف الإسلامي

❁ الإدارة العامة للمطبوعات
رقم الإيداع: ٢٠٢٣/٢٣٨٨٧
الترقيم الدولي: ٩ – ٥٧٨ – ٢٠٥ – ٩٧٧ - ٩٧٨


بسم الله الرحمن الرحيم

تصديـــر

الأستاذ الدكتور/ نظير محمد عيَّاد

أمين عام مَجْمَع البحوث الإسلاميَّة

الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ، والعاقبةُ للمتَّقينَ، وأصلِّي وأسلِّم علىٰ المبعوثِ رحمةً للعالمينَ سيدِنا ومولانا رسول الله صلَّىٰ الله عليه وعلىٰ آله وصحبه وَمَن سار علىٰ دربه، أما بعد؛؛

فإنَّ التَّصوفَ علمٌ عظيمُ الشَّأنِ، رفيعُ القَدْرِ، يُنْظَرُ إليه لدىٰ المحقِّقِينَ علىٰ أنَّه لبُّ الشَّريعةِ، ومنهاج الطَّريقِ، ومنه تُشْرِقُ أنوار الحقيقةِ، ومن خلاله يَتَأَتَّىٰ إدراكُها والوصولُ إليها، وَلِمَ لا؟ وهو علمٌ تشكلتْ معالمُه، وأُقِيمَ مبناه علىٰ مقام الإحْسَانِ الواردِ في حديث سيدنا جبريل علىٰ نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام؛ عندما سأل عن الإحْسَانِ، فقال له ﷺ: «أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»[1]، فهو علمٌ له مزيةٌ خاصَّةٌ؛ تتمثَّل في أنَّه كيانٌ معرفيٌّ ومنهجيٌّ وعمليٌّ وسلوكيٌّ؛ يكشف من خلاله عن حقيقةِ التَّجربةِ الصوفيَّة التي سلكها العابدُ في طريقه للوصولِ إلىٰ أنوارِ الحَضْرَةِ الإلهيَّة بعدما يكون قد تَحَلَّىٰ بالفضائل، وتخلَّىٰ عن الرذائلِ، وَصَفَتْ نفسُه عن الشَّهواتِ، وَسَمَتْ عن المُنْكَراتِ، وتورَّعت عن المُتَشابهاتِ إلىٰ غير ذلك من أمورٍ يُنْظَرُ إليها علىٰ أنَّها معالمُ الطريقِ الصوفي وبوابته في الوصولِ إلىٰ رضوان الله تعالىٰ، والفوز بالسَّعادة الأبديَّة؛ لأنَّ

(١) متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب: الإيمان، باب: سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان، والإسلام، والإحسان، وعلم الساعة، ١/ ١٩، رقم: (٥٠)، صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: الإيمان ما هو وبيان خصاله، ١/ ٣٩، رقم: (٩).

حقيقة التَّصوف «الدخولُ في كلِّ خُلُقٍ سَنيٍّ، والخروج من كلِّ خُلُقٍ دَنِيٍّ»[1]؛ لأنَّ الصوفيَّ يُنْظَرُ إليه علىٰ أنَّه «كالأرض يُطْرَحُ عَلَيْهَا كُل قبيحٍ ولا يخرج منها إلا كُل مليحٍ»[2].

فالتَّصوفُ الإسلاميُّ وجهةٌ في السلوكِ، وطريقةٌ في الطَّاعةِ والعبادةِ؛ يلزم عنها «تصفيةُ القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعيَّة، وإخماد الصفات البشريَّة، ومجانبة الدَّواعي النَّفسانيَّة، ومنازلة الصفات الروحانيَّة، والتعلق بالعلوم الحقيقيَّة، واستعمال ما هو أولىٰ علىٰ الأبديَّة، والنصح لجميع الأُمَّة، والوفاء لله علىٰ الحقيقة، واتباع الرسول ﷺ في الشَّريعةِ»[3].

وغير خَفِيٍّ أنَّ مسلكًا كهذا يفتح لأهله أبوابًا، ويمنحهم أرزاقًا؛ تُسْعِدُ قلوبهم، وترضي أذواقهم، وتكافئ مسلكهم، وتنعم عليهم بما ليس لغيرهم؛ فَمُعْتَمَدُهم الكِتَابُ والسُّنَّة، والوجود حيث أمر الله، والانتهاء عما نهىٰ، فالتَّصوفُ «صفاءٌ ومشاهدةٌ»[4].

إنَّ هذا كله يكشفُ عن علمٍ واسع العطاء، ومسلكٍ عظيم يرفع سالكه إلىٰ صلاح الدُّنيا وفلاح الآخرة؛ إذ التَّصوفُ ليس مسلكًا خلقيًّا فحسب؛ إنَّه ذلك كله وزيادة، ويكفي أن نقول: إنَّه مجموعُ فيوضات إلهيَّة، ومنح ربانيَّة تدفع بالنَّفسِ إلىٰ الصفاءِ والفكرِ، وإلىٰ الانقطاع للهِ تعالىٰ.

---

(١) الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت: ٤٦٥هـ)، ٢/ ٤٤١، تحقيق: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة.

(٢) الرسالة القشيرية، ٢/ ٤٤٢.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف، محمد الكلاباذي أبو بكر، صـ٢٥، دار الكتب العلمية -بيروت، ١٤٠٠هـ.

(٤) المنقذ من الضلال، صـ١٨٤.

فالتَّصوفُ منهجٌ تربويٌّ يُقَوِّمُ النَّفسَ ويهذبها، وَيُرَبِّي الروح ويرفعها، ويصل السالك بربه في كل أحواله، وجميع شئونه.

ومع كلِّ الذي ذكرتُ فإنَّ التصوفَ ما زال واحدًا من أكثر العلومِ التي دارتْ حوله مناقشاتٌ عديدةٌ من حيث المفهوم، والنَّشأة، والمصدر، وموقف المدارس الأخرىٰ منه؛ سواءٌ أكانت مدارس نصيَّة أم مدارس عقلية.

وأمام هذه الموضوعات اختلفت الآراء، وتنوَّعت الرؤىٰ، وتباينت ما بين مغالٍ ومعتدلٍ، ما بين رافضٍ له جُمْلَةً وتفصيلًا، أو قابلٍ له جُمْلَةً وتفصيلًا.

ومن هنا تظهر الحاجة إلىٰ الدِّراسات العلميَّة والعميقة والمتخصِّصة، التي تتناول القضايا والموضوعات تناولًا موضوعيًّا؛ يكشف المحاسنَ والمسالبَ، والإيجابيات والسلبيات، دون جنوحٍ عن الحق، أو الرغبة في تصديرِ وجهةٍ بعينها أو فَرْضِ مذهبٍ بعينه.

وهذا ما قامتْ به هذه الدِّراسة الجادَّة التي قام بها شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ فضيلة الأستاذ الدكتور/ محمد مصطفىٰ، أستاذ العقيدة والفلسفة في كُلِّيَّة أصول الدين بالقاهرة، والتي جاءتْ بعنوان: «علمُ التَّصوفِ» فهو يقول ما نَصُّهُ: **«لَمْ نَنْهَجْ في دراستِنا هذه لأصولِ العلمِ وقواعده نهجًا يهدف إلىٰ التَّأثير، ويعبر عن التَّجاربِ الذوقيَّة أو الذاتيَّة؛ بل آثرنا استخدامَ منهجِ العرضِ الموضوعيِّ لها، كما عرضها بعض الصوفيَّة أنفسهم، وأضفنا إليها الخلافات التي نشأتْ حولها، والانتقادات التي وُجِّهَت، سواء أكان أصحابها من علماء الاستشراقِ، أم كانوا مِن العربِ والمسلمينَ»**[1]؛ مؤكدًا علىٰ أن القصد الرئيس منها هو معالجةُ القضايا المُهِمَّة، والتي انتظمتْ في فصولٍ أربعةٍ علىٰ النحو الآتي:

(١) علم التصوف، د. محمد مصطفى، صـ١٣.

- تعريفُ التَّصوفِ.
- الصِّراعُ حول قضيَّة التَّصوفِ.
- نشأةُ التَّصوفِ.
- مصادرُ التَّصوفِ.

ونرىٰ أستاذنا في تناوله لهذه الموضوعات-وما قد يتفرَّع عنها من مسائل- يعرض لها عرضًا أمِينًا معتمدًا في ذلك علىٰ المصادر الأصليَّة، سواء أكانت للصوفيَّة أم لخصومهم؛ طالبًا الحقَّ، باحثًا عن مخرجٍ أو تأويلٍ تقبله اللغة ولا ينكره الشَّرع، ويتوافق مع طريقة القوم وأذواقهم ومواجدهم، ويلائم أحوالهم ومقاماتهم؛ فمع أنَّ التَّصوفَ طريقٌ للوصولِ إلىٰ الله تعالىٰ فأنه طريقٌ دقيقٌ وخطيرٌ؛ ومصدر دِقَّتِهِ أنه يتصل بالقلوبِ، وأسرارُ القلوبِ وخلجاتها أدقُّ من أن تظهر لكلِّ كاتبٍ أو باحثٍ، ومصدر خُطُورَتِهِ أنَّه عملٌ وسلوكٌ ومجاهدةٌ ومكابدةٌ، وليس كُتُبًا تُقْرَأُ، وكلامًا يُحْفَظُ، وهو يختلف من طائفةٍ إلىٰ أخرىٰ، ومن طريقةٍ إلىٰ أخرىٰ، ومن شخصٍ إلىٰ آخر، بل ربما اختلف من الشخص نفسه من وقتٍ لآخر حسب الواردات عليه.

وممَّا لا ريب فيه أنَّ مزاولةَ التَّصوفِ ليستْ خُطَّةً شخصيَّةً فحسب، وإنما هي تهدف إلىٰ الوصول إلىٰ الحقيقة العليا، أو إلىٰ المطلق «المفارق» لهذا العالم الفاني الذي نَعِيشُ فيه، ومما لا ريب فيه أيضًا أنه -حسب الفكرة التي كونتها الإنسانيَّة لنفسها عن المطلق، أو حسب المظهر الذي نظرت إليه من خلاله- قد نشأتْ الصور المختلفة للمحاولات الصوفيَّة، وأيًّا ما كانت فإنَّ في هذه المزاولات الصوفيَّة العمليَّة يمكن أن تتعلَّقَ بالمطلقِ الذي لا تربط بينه وبين

المخلوقاتِ أيَّة نِسْبَة[1]، وهو الإله الكامل المنزه عن المشابهة بينه وبين خَلْقِهِ، وفي هذا الكِتَابِ الذي نُقَدِّمُ له اليوم بيانٌ لكل هذا وتأكيدٌ عليه.

ولأهميَّة الكِتَابِ والحاجة إليه، وما يمكن أن يُسْهِمَ به في معالجة بعض القضايا الفكريَّة المتعلقة بالتَّصوفِ علمًا وسلوكًا، وتنفيذًا لتوجيهات فضيلة مولانا الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور/ أحمد الطَّيِّب، شيخ الأزهر الشريف -سَلَّمَه الله- التي تحثُّ علىٰ ضرورةِ العمل علىٰ إخراج الأعمال العلميَّة الجادَّة ونشرها؛ لِمَا لها من أهميَّة في زيادةِ الوعي، وتصويبِ الفهم، ووضعِ الأحكام علىٰ العلوم والفنون والقضايا والمسائل بعد تصورها؛ رأت الأمانةُ العامَّةُ لِمَجْمَعِ البحوثِ الإسلاميَّة طبع هذا الكتاب.

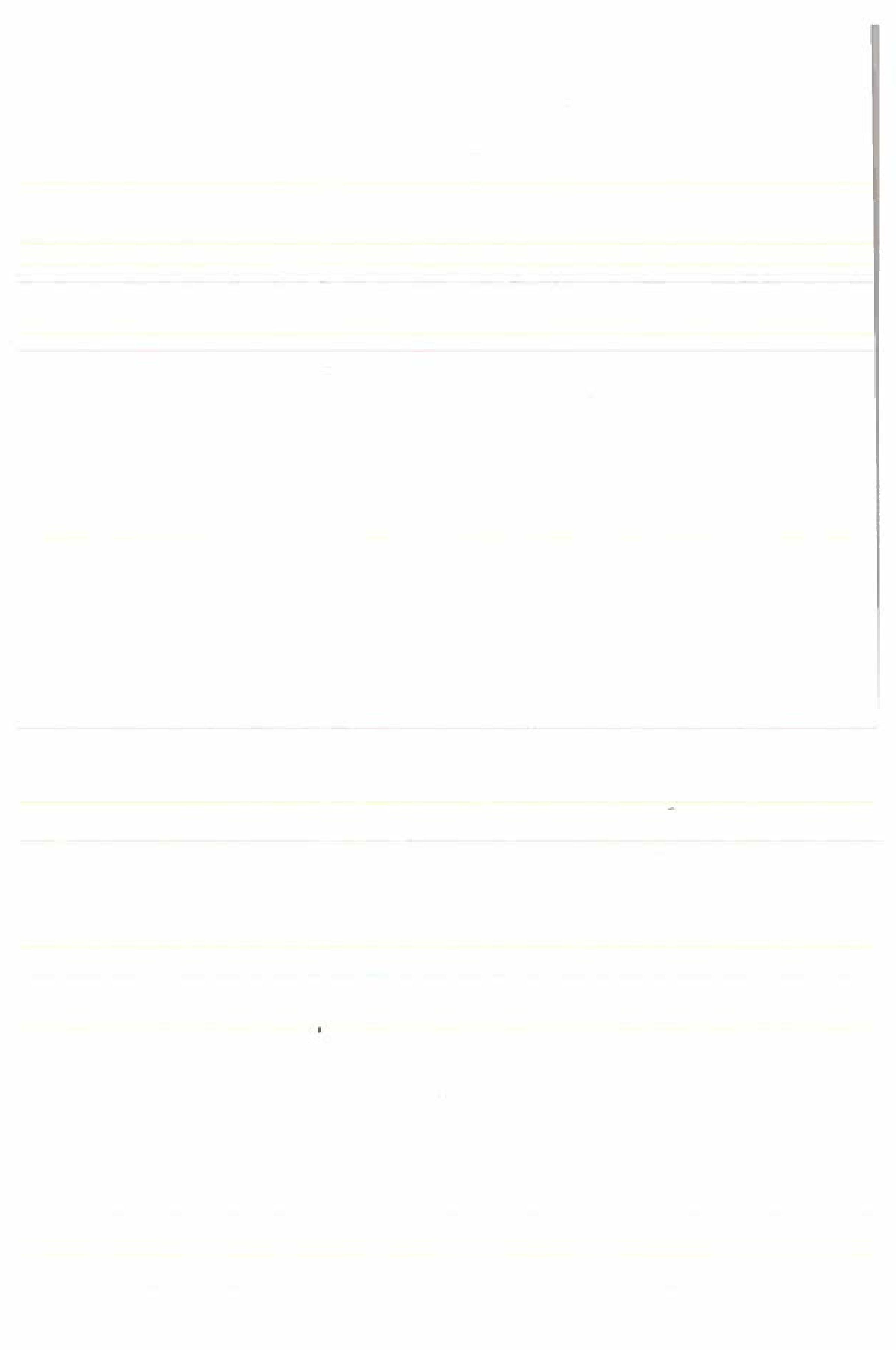
فجزىٰ اللهُ شيخنا خيرَ الجزاء علىٰ ما قَدَّم للإسلام والمسلمينَ، وجعل ذلك في ميزانِ حسناتِهِ، والله من وراء القصدِ، وهو حسبُنا ونعم الوكيل، وصلَّىٰ الله وسلَّم علىٰ نبيِّنا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعينَ.

أمين عام مَجْمَع البحوث الإسلاميَّة

أ.د/ نظير محمد عيَّاد

تحريرًا في: ٤ من جمادىٰ الأولىٰ ١٤٤٥هـ
١٨ من نوفمبر ٢٠٢٣م

(١) ينظر: التصوف المقارن، د. محمد غلاب، صـ٦٧، سلسلة مجمع البحوث الإسلامية، السنة الحادية والخمسون ١٤٤١هـ= ٢٠٢٠م.



المقدمة

من أهم ما يسترعي انتباه الباحثين في علم التصوف تميُّزه بين العلوم المختلفة بأن قضاياه قديمة جديدة في نفس الوقت؛ ولذلك لا يشعر القارئ لها بالملل، بل يكتشف الجديد على الدوام، سواء فيما يتعلق بحيوية شعوره المتجددة، أو فيما يتعلق بعثوره على معانٍ لم تجذب انتباهه في القراءة الأولى، ويرجع هذا في تقديرنا إلى أمرين:

الأول: ما تتمتع به قضايا التصوف من مصدر يتصل بالقلب الإنساني، والقلب محل العواطف وألوان الشعور المختلفة، وما يتعلق به لن يتصف بالتكرار الممل، ولن يجلب السأم ما دامت القلوب تحيا وتشعر وهي تعيش القضايا والأحداث، وما دامت الحياة تنشئ صورها، وتتأكد هذه الحقيقة إذا قلنا ـ مع كبار الصوفية ـ بعدم التكرار في الوجود؛ تحقيقًا لاسم الحق «الواسع»، يقول الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي: «... ولهذا الاتساع هو لا يكرر شيئًا في الوجود، فإن الممكنات لا نهاية لها، فأمثال توجد دنيا وآخرة، وأحوال تظهر»[1]، والقلب الإنساني هو محل نظر الحق وإمداده، وهو أداة المعرفة الأثيرة لديهم، كما سنعرف بالتفصيل في ثنايا هذا الكتاب.

والثاني: أن هذه القضايا ـ بالإضافة إلى أنها حية معاشة ـ تنبع من قلوب تسكن في رحاب القرب من الحقيقة العظمى، رحاب الألوهية، فلا بد أن تنبعث منها ـ ولو قليلًا ـ نسمات محملة بنفحات هذا القرب السامي، تَهُبُّ على قلب المتعرض لها، أو القائم بدراستها.

(١) الفتوحات المكية، جـ٤، ص ٢٥٦.

وهذه حقيقة لا ينبغي الإشارة إليها ببساطة وعفوية؛ فإن الإنسان يصيب ألذَّ المتعة، ويحقق أعظم السعادة، وينال مهلك الحب والعشق، بمجرد التعرض لتلك النسمات المباركة، وتتضاءل ـ إلى جانب ذلك ـ كل ألوان المتع في هذه الحياة، وقديمًا قال الصوفية: «نحن في لذة لو علمتها الملوك لجالدونا عليها بالسيوف»، فليسوا بمغبونين، ولا يصلح الغبن في كل الظروف والأحوال في حق ما هم فيه.

ولا تقتصر أهمية قضايا التصوف على هذه الجوانب التي تجذب الإنسان وتستهويه؛ لأنها ـ إلى جانب ذلك ـ أهم القضايا في حياة الإنسان على الإطلاق، فهي، كما هو واضح، قضايا الدين الحسية، وسوف تظل قضايا الدين ـ بهذه السمة أو بغيرها ـ في المحل الأول للانتباه الإنساني، على الرغم من كل شيء، وسوف يعيش فيها معترفًا أو منكِرًا، محبًا أو كارهًا، ممتثلًا أو مطرحًا، ذاكرًا أو ناسيًا، ولكن لا بد من المدكر، فهي قدر الإنسان وما خلق له، يقول الحق ﷻ: ﴿وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [الرعد:٣١]، وهي نفس السنة الإلهية التي تشير إليها الآية الكريمة: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [التوبة:١٢٦]، وذلك كله ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾[الأنفال:٤٢]، وهذه القضايا ـ كما تشير الحقائق السالفة ـ تظهر فيها سمة لم تتوفر لبقية العلوم الإنسانية، ففيها يمتزج العلم بالتطبيق، والتأمل بالتجرِبة؛ وفيها ينتج العلم العمل، وينتج العمل علومًا.

وتمتاز هذه العلوم بجليل شأنها وخطرها؛ لأنها تتحدث عن القرب الإلهي، والمستغرب من الأخبار والأنباء، وخاصة عندما تتحدث عن الغيب، وعجائب

الفعل والأثر، عندما تتعلق بعالَم الهمة الإنسانية وتأثيرات القلوب، وخوارق التدبير والتكوين الإلهيين.

ومن الملحوظ ـ لدى الباحثين في هذا العلم ـ أن هذه القضايا قد تكاثرت بعد أن أفضى كبار الصوفية ببعض ما لديهم من علوم؛ حتى كونت في النهاية علمًا مستقلًّا كاملًا، وموقفًا علميًّا خاصًّا له قيمة لا يستطيع أحد إنكارها في مجال العلوم الدينية، بل علوم الإنسان على وجه العموم.

لأجل هذه الأسباب وغيرها مما لا يتسع المقام لذكره ـ وستقف على بعضها في ثنايا بحوث الكتاب ـ كان اهتمامنا بعلم التصوف ودراسته؛ لبيان أصوله وقواعده.

ولم ننهج في دراستنا هذه لأصول العلم وقواعده نهجًا يهدف إلى التأثير، ويعبر عن التجارِب الذوقية أو الذاتية، بل آثرنا استخدام منهج العرض الموضوعي لها، كما عرضها بعض الصوفية أنفسهم، وأضفنا إليها الخلافات التي نشأت حولها، والانتقادات التي وجهت، سواء أكان أصحابها من علماء الاستشراق، أم كانوا من العرب والمسلمين.

وقد بدأنا في هذا القسم من الكتاب بعلاج القضايا الأولية والمهمة، مبقين للأجزاء الأخرى الآراء ذات الأهمية الخاصة، والمدارس الصوفية المتنوعة والمتصلة الحلقات إلى زماننا هذا.

ولذلك اقتصرنا هنا على قضايا تعريف التصوف، وما يتصل بذلك من ألوان الصراع حين يتميز التصوف والصوفية عن بقية العلوم والعلماء، والنشأة التاريخية، والمصادر.

والله نسأل أن تستبصر به العقول، وتهتدي القلوب، فيزيل عنها الغُلْف والحجاب والران، ومن كل هذا نسأل لأنفسنا ولغيرنا، وأن يجعلنا وإياهم من أهل البصر والبصيرة؛ لنكون ممن قيل فيه: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾[يوسف:١٠٨].

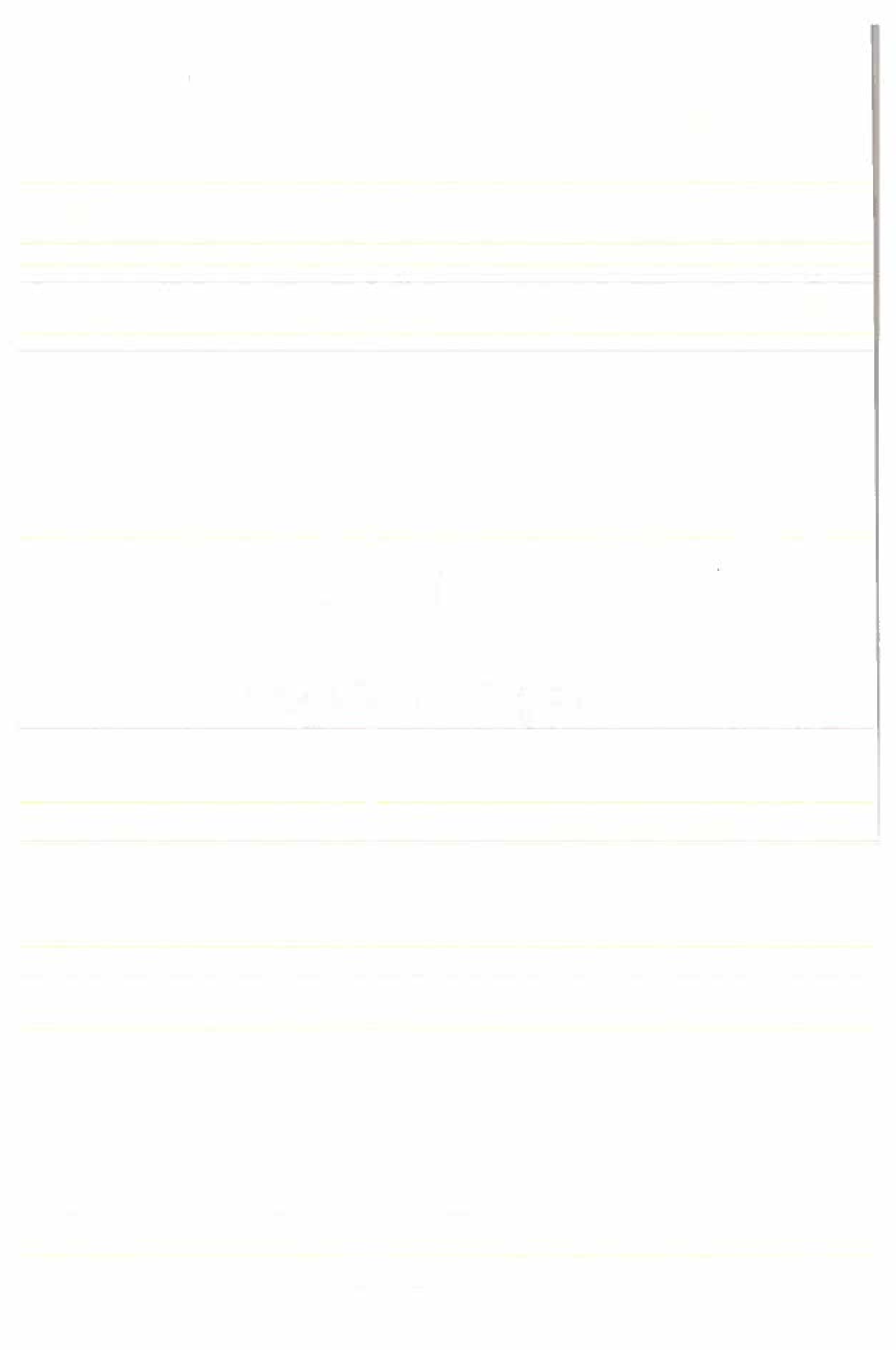
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

الخميس ١٦ من صفر سنة ١٤٠٣هـ.

د. محمد مصطفى

الفَصْلُ الأَوَّلُ

تعريف التصوف



١ - أهمية تعريف قضية التصوف:

ترجع هذه الأهمية - في رأينا - إلى سببين: عام، وخاص.

أما السبب العام فيشترك فيه التصوف مع غيره من العلوم؛ لأنه لا بد من معرفة اسم الشيء أو العلم ولقبه المطلق عليه، ولكن هذه القضية تكتسب أهميتها الخاصة حين تدرك تميز التصوف بين العلوم الإسلامية وغير الإسلامية[1]، وقد انعكست هذه الحقيقة على شتى جوانب تعريفه؛ فالآراء فيها لا تكاد تحصى كثرة؛ ولذلك احتلت مساحة واسعة في مراجع الصوفية، وفى كتابات الباحثين، وهذا ما فعله كبار الصوفية المؤلفون في علومهم، ومختلف الباحثين من الشرقيين والمستشرقين، قدماء ومحدثين، ونذكر هنا أسماء لامعة في العالمين، مثل «السَّرَّاج»، و«الكلاباذي»، و«القشيري»، و«السُّهْرَوَرْدي» من كبار الصوفية، و«نيكلسون»، و«ماسينيون»، و«فون هامر» من مبرزي حركة الاستشراق، ومن الباحثين المحْدثين: الدكتور «عبد الحليم محمود»، والدكتور «أبو العلا عفيفي»، وغيرهم من المهتمين بالدراسات الصوفية في العصر الحديث.

وسوف نعالج هذه القضية في ضوء المسائل العلمية التي أثيرت في هذا المجال: الأصل اللغوي لكلمة «صوفي» و«تصوف»، والمعنى الاصطلاحي لدى الصوفية، ثم نلقي بعض الأضواء التي تساعد على مزيد من التحديد؛ كالفرق بين الصوفي والمتصوف، والمتشبه به، ومأخذ مصطلحات «السالك» و«المريد» و«أهل الطريق»، مع بيان القول الفصل في ألقاب أخرى كانت مرادفة للتصوف في نظر بعض الباحثين، ودالة على خصوص داخل الطريق إلى الله في نظر الصوفية؛ كالفقراء، والمَلامتية، والجُوعية، والشكْفتية.

(١) انظر الفقرة الخاصة بالتصوف كعلم مستقل.

٢ - الأصل اللغوي:

كثرت الآراء - كما أشرنا آنفًا - في أصل كلمة «صوفي» و«تصوف» كثرة غير مألوفة، وبلغت في بعض الأحيان حد الطرافة، وغرابة الملاحظة:

فذهب البعض إلى أن الأصل هو كلمة (صوفانة)، وهي بَقْلَةٌ زَغْبَاءُ قَصِيرَةٌ تَنْبُتُ في الصحراء، ويبرر أصحاب هذا الرأي وجهة نظرهم بأن الصوفية يجتزئون بالقليل من متاع الحياة الدنيا[(١)].

ولكن كون الصوفية يتميزون بغير هذا عن الزهاد، والقواعد العربية، لا يساعدان على الأخذ بهذا الرأي.

وذهب آخرون إلى إرجاعها إلى كلمة (صوفة)، وهي الشَّعْر الذي يَنْبُت ويتجمَّع في مؤخرة الرأس؛ إشارة إلى اتصاف الصوفي بأنه «هين لين، مُوَطَّأ الأكناف، متواضع؛ كالأرض يطؤها البر والفاجر، وكالشمس تشرق على الطيب والخبيث، أو إشارة إلى انعطافهم نحو جَناب الحق ﷻ[(٢)].

ويذكر «ابن الجوزي» نسبتها أيضًا إلى (صوفة)، ولكنها هذه المرة كلقب يطلق على رجل جاهلي يسمى: «الغوث بن مُرٍّ»، نذَرته أمُّه للكعبة؛ لأنه لا يعيش لها ولد، فلما وفَّت بنذرها وضعته ربيطًا للكعبة، فأرهقه حر المكان وأذبله، فقالت حين شاهدته على هذا الحال: «ما صار ابني إلا صوفة»، فتلقفتها أفواه العرب وأطلقتها عليه، وعلى طائفة كانت تتولى بعض المناسك، وسوف نعود

(١) انظر هذا الرأي مع معظم الآراء الأخرى في دائرة المعارف الإسلامية: مادة (تصوف)، والثورة الروحية في الإسلام لأبي العلا عفيفي ص٢٩.
(٢) المرجع السابق.

لحديث تفصيلي عن هذا الرأي عندما نعالج التحديد التاريخي لظهور التصوف[1].

ولكنَّ الرأيين يعودان في النهاية إلى الرأي المختار، الذي سنوجهه فيما بعد.

أقصد رجوعهما إلى كلمة (الصوف) على نحو أكثر قبولًا لدى الباحثين المنصفين.

ويورد «ماسينيون» و«عبد الرازق» نسبتها إلى كلمة «الصفة»، أي: ما حسن منها، في دائرة المعارف الإسلامية[2].

ولكن اللغة تقف عائقًا حين تنسب الكلمة النسبة السالفة.

ويرى الصوفي المسلم «عبد الواحد يحيى» أن الصوفية قد سموا هذه التسمية؛ لقيمتها العددية، فهي تشير إلى (الحكمة الإلهية)، وهي مبتغاهم الأخير، يقول: «أما أصل هذه الكلمة «صوفي» فقد اختلف فيه اختلافًا كبيرًا، ووضعت فروض متعددة، وليس بعضها أولى من بعض، وكلها غير مقبولة، إنها في الحقيقة تسمية رمزية، وإذا أردنا تفسيرها ينبغي لنا أن نرجع إلى القيمة العددية لحروفها، وإنه لمن الرائع أن نلحظ أن القيمة العددية لحروف: «صوفي» تماثل القيمة العددية لحروف: (الحكمة الإلهية)، فيكون الصوفي الحقيقي إذًا: هو الرجل الذي وصل إلى (الحكمة الإلهية)، إنه (العارف بالله)؛ إذ إنَّ الله لا يعرف إلا به، وتلك هي الدرجة العظمى (الكلية) فيما يتعلق بمعرفة الحقيقة»[3].

وعن قيمة هذا الرأي يقول الدكتور عبد الحليم محمود: «وقد انفرد الشيخ

---

(١) تلبيس إبليس ص ١٦٠-١٦١.

(٢) مادة (تصوف).

(٣) ينظر: المنقذ من الضلال (أبحاث الدكتور عبد الحليم محمود) ص ١٦٢.

عبد الواحد يحيى فيما نعلم بهذا الرأي، وهو رأيٌ لا يمكن أن ينقض بالأدلة المنطقية، ولكنه لا يمكن أيضًا أن يؤيد بالأدلة المنطقية؛ يستسيغه قوم دون برهان، وينفِر منه آخرون من غير ما حجة»(١).

ويرى العلامة (البِيروني) في كتابه المهم (تحقيق ما للهند من مقولة) أنها من الكلمة اليونانية (سوفي)، أي: المسكين، أو الحكيم العاري الزاهد لدى الهنود؛ لوجود تشابه في السلوك ووسائله؛ كالخلوة، والزهد، وفي الأفكار؛ كفكرة النظر إلى العالم على أنه خيال، وأن الوجود الحق إنما هو لله تعالى، ويؤيد هذا الرأي (فون هامر)، و(جورجي زيدان)، و(محمد لطفي جمعة)(٢).

ومن الآراء البارزة في هذا الصدد القول بأن «الصُّفَّة» هي الأصل؛ لتشابه أحوال وصفات (أهل الصُّفَّة) مع الصوفية، واستند إلى هذا القائلون بأن (أهل الصفة) يعتبرون سلفًا للصوفية، وهم مجموعة من فقراء الصحابة، كانوا يأوون إلى صُفَّةٍ في مسجد رسول الله ﷺ، وتقع الآن خلف الحجرة النبوية الشريفة، وذلك حين لا يجدون مأوًى لهم، فإذا وجدوه تركوها إلى دُورهم، وقد قضى فيها كثير من كبار الصحابة؛ كعبد الرحمن بن عوف، وبلال وغيرهما بعض الوقت، يقول صاحب (عوارف المعارف): وقيل: سموا صوفية نسبة إلى الصُّفة التي كانت لفقراء المهاجرين على عهد رسول الله ﷺ، الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة:٢٧٣] الآية، وهذا إن كان لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي، ولكن صحيح من حيث المعنى؛ لأن الصوفية يشاكل حالهم حال أولئك؛ لكونهم

(١) ينظر: المنقذ من الضلال (أبحاث الدكتور عبد الحليم محمود) ص ١٦٢.
(٢) الأبحاث المرفقة بالمنقذ من الضلال ص١٥٩، تاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان ٣/ ٣٢٢.

مجتمعين متألفين متصاحبين لله، وفي الله، كأصحاب الصُّفَّة، وكانوا نحوًا من أربعمائة رجل، لم تكن لهم مساكن بالمدينة ولا عشائر، جمعوا أنفسهم في المسجد، كاجتماع الصوفية قديمًا وحديثًا في الزوايا والرُّبط، وكانوا لا يرجعون إلى زَرْع، ولا إلى ضَرْع، ولا إلى تجارة، كانوا يحتطبون ويرضخون(١) النوى بالنهار؛ وبالليل يشتغلون بالعبادة، وتعلم القرآن وتلاوته، وكان رسول الله ﷺ يواسيهم، ويحث الناس على مواساتهم، ويجلس معهم، ويأكل معهم، وفيهم نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الأنعام: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ﴾ [الكهف: ٢٨]، ونزل في ابن أم مكتوم قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾ [عبس: ١-٢]، وكان من أهل الصُّفة، فعوتب النبي ﷺ لأجله، فكان رسول الله ﷺ إذا صافحهم لا ينزع يده من أيديهم(٢).

ويرى البعض نسبتها إلى (الصف الأول) في الصلاة، فهم في محل القرب من الحق بين الناس، كما يتميز أصحاب الصف الأول عن غيرهم(٣).

ويرى الكثير أن المصدر هو (الصفاء) الذي يتسم به الطريق الصوفي؛ بل إن (نيكلسون) يرى أنه رأي معظم الصوفية، وأن كل تعريف يشير إلى لبس الصوف يقابله اثنا عشر تعريفًا يشير إلى اشتقاق كلمة الصوفي من الصفاء(٤)، وهذا على الرغم من عدم مساعدة اللغة العربية.

وأخيرًا نرى القشيري يرفض كل الآراء القائلة بالاشتقاق؛ لعدم

(١) رَضَخَ: كَسَرَ. ينظر: تاج العروس، (مادة: ر. ض. خ)، (٧/ ٢٥٨).
(٢) ينظر: عوارف المعارف ص ٤٧، وانظر: ٤٥، ٤٨.
(٣) ينظر: الرسالة القشيرية ص ٥٥١.
(٤) ينظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٢٦، ٢٨.

اختصاص القوم بلبس الصوف، وأمرهم أعظم وأجل وأخطر، بالإضافة إلى عَقَبة اللغة، يقول: «هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة، فيقال: رجل صوفي، وللجماعة: صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: «متصوف»، وللجماعة: المتصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم - من حيث العربية - قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب... ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف... ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق»[(١)].

وإذا نظرنا إلى هذه الآراء نظرة نقدية هادئة لوجدنا ما يلي:

تنقسم الآراء إلى قسمين: **قسم يرى الاشتقاق**، وقسم يرفضه، وهو الرأي الأخير للقشيري، على الرغم من ظهوره.

وعدد كبير من هذه الآراء يحتوي على خطأ لغوي؛ فهي لا تستقيم مع القانون الصرفي، في اشتقاق الكلمة أو نسبتها إلى غيرها، وهي الآراء التي ترجعها إلى: الصوفانة، والصُّفة، والصف الأول، والصفاء، وذلك على الرغم من وجود المعاني في التصوف، فهم على الدوام أصحاب صفات سامية، لا تكاد تجد واحدة منها ليست فيهم.

ومن بينها رأي يريد أصحابه غمز التصوف من جهة أصالته بين العلوم الإسلامية، وهو الرأي الذي ينسبها إلى كلمة (سوفيا) اليونانية، ولكن وجد من بين المستشرقين أنفسهم من حسم هذا الرأي كـ«نولدكه»، يقول نيكلسون: «ولا يأبه «سكاليمير» لرأي من يرى أن اسم الصوفية مشتق من الصوف، بل يقول: إنه أقل في قيمته من قبضة الصوف، ومع ذلك اعتقد الكتاب الأوربيون في

(١) القشيرية ص٥٥٠-٥٥١.

القرن الثامن عشر أن هذا هو الاشتقاق الوحيد الذي تبرره اللغة ويتفق مع الوقع، ولكن (جوزيف فون هامر) عارض في قبول هذا الرأي، وذكر في كتابه (تاريخ البلاغة عند الفرس)[1]: إن الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم الحكماء العراة «Gymnosphists»، وأن الكلمتين العربيتين «صوفي» و«صافي» مشتقتان من نفس الأصل الذي اشتُقَّ منه الكلمتان اليونانيتان: «سوفوس»، و«سافيس».

وإن هذه العبارة المشئومة التي ذكرها «فون هامر» لَتحملنا على الشك في مقدرته اللغوية، ولكن اعتباره كلمة «صوفي» مرادفة لكلمة «سوفوس» كان له ما يبرره في الظاهر، وقد رفض رأيه «فولك»، وانتصر له في العهد الأخير (أدلبير ميركس).

وقد قرر المسألة ووضعها في نصابها نهائيًّا «نولدكه» في سنة ١٨٩٤م، في الوقت الذي كان فيه أستاذًا للغة العربية بجامعة «ستراسبورج»، فقد قال: إن كلمة (سوفوس) غير معروفة في اللغة الآرامية، فمن غير المحتمل أن توجد في اللغة العربية، أما الذي يوجد في اللغتين الآرامية والعربية فكلمتا: (سوفطيس) و(فيلوفوس)، وقد كان الحرف (σ) اليوناني يمثل في العصور المتأخرة دائمًا وأبدًا بحرف سين (س) العربي في جميع الكلمات اليونانية التي عرِّبت، لا بحرف (ص)، فلو كانت كلمة (صوفي) مشتقة من أصل يوناني لكان بقاء الصاد في أولها خروجًا على القياس على أقل تقدير، زد على ذلك أنه لا يوجد دليل إيجابي يرجح افتراض أن الكلمة مشتقة من الأصل اليوناني: (سوفوس)؛ في حين أن نسبتها إلى الصوف

(١) ص ٣٦٤؛ فيينا ١٨١٨.

يؤيدها نصوص من أقوال الكتاب المسلمين أنفسهم[١]، أضف إلى ذلك أن الكلمة عرفت قبل حركة الترجمة في الإسلام[٢].

أما فيما يتعلق بأوجه الشبه فليست سببًا كافيًا، وسنعود إلى هذه القضية عند الحديث عن مصادر التصوف الإسلامي.

ويرجع واحد منها إلى الخصوص، وهو الرأي القائل بالقيمة العددية، ويعود اثنان منها إلى لبس الصوف في الحقيقة أو معناه على الأقل، سواء أطلقت على الغوث بن مر، أو على ما تجمع من شعر الرأس في المؤخرة.

ولعلنا لحظنا أن معظم الباحثين ـ وخاصة المحققين منهم ـ يقولون بالاشتقاق من الصوف، وممن قال بهذا من القدماء: الطوسي، والسُّهْرَوَرْدي، والكلاباذي، وأبو نُعيم، والغزالي، وابن خلدون، وابن الجوزي، وابن تيمية، وعبد الحليم محمود من المحْدثين؛ ونيكلسون، ونولدكه، وماسينيون، وجولد تسيهر، من المستشرقين، وغيرهم.

وذلك لأسباب متعددة، من أهمها:

الاستقامة اللغوية، وكونه لباس الصالحين في كثير من الأوقات، وتعذرت التسمية نسبة إلى أحوالهم ومقاماتهم وخاصة (القرب)؛ لتقلُّبهم في الأحوال والمقامات، وتقلُّلهم من الدنيا، وإرشادًا للمبتدئ، وإبعادًا عن الدعوى، وشعورًا بالتواضع كالصوفة الملقاة، والحكم على الظاهر وهو أولى من الحكم على الباطن، وخير من عبر عن هذه المعاني من كبار الصوفية الصوفي المملوء سنة من رأسه إلى قدمه السُّهْرَوَرْدي، يقول: «وهذا الاختيار يلائم ويناسب من حيث

(١) ينظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٦٦-٦٧.
(٢) ينظر: المنقذ من الضلال ص ١٦٠.

الاشتقاق؛ لأنه يقال: تصوَّف إذا لبس الصوف، كما يقال: تقَمَّص إذا لبس القميص، ولما كان حالهم بين سير وطير؛ لتقلُّبهم في الأحوال وارتقائهم من عالٍ إلى أعلى منه، لا يقيدهم وَصْف، ولا يحبسهم نَعْت، وأبواب المزيد ـ علمًا وحالًا ـ عليهم مفتوحة؛ بواطنهم معِدن الحقائق، ومجمع العلوم. فلما تعذر تقلُّدُهم بحالٍ تقيِّدِهم؛ لتنوع وجدانهم، وتجنس مزيدهم نسبوا إلى ظاهر اللبسة، وكان ذلك أبين في الإشارة إليهم، وأدعى إلى حصر وصفهم؛ لأن لبس الصوف كان غالبًا على المتقدمين من سلفهم، وأيضًا؛ لأن حالهم حال المقربين، كما سبق ذكره؛ ولما كان الاعتزاء إلى القرب ـ وعظمُ الإشارة إلى قرب الله أمرٌ صعبٌ ـ يعز كشفه والإشارة إليه، وقعت الإشارة إلى زِيِّهِم؛ سترًا لحالهم، وغيرة على عزيز مقامهم أن تكثر الإشارة إليه وتتداوله الألسنة، فكان هذا أقرب إلى الأدب.

والأدب في الظاهر والباطن، والقول والفعل عماد أمر الصوفية، وفيه معنى آخر، وهو أن نسبتهم إلى اللبسة تنبئ عن تقلُّلهم من الدنيا، وزهدهم فيما تدعو إليه النفس بالهوى من الملبوس الناعم؛ حتى إن المبتدئ المريد الذي يؤثر طريقهم، ويحب الدخول في أمرهم يوطن نفسه على التقشف والتقلل، ويعلم أن المأكول ـ أيضًا ـ من جنس الملبوس، فيدخل في طريقهم على بصيرة، وهذا أمر مفهوم عند المبتدئ، والإشارة إلى شيء من حالهم في تسميتهم بذلك أبعد من أرباب البدايات؛ فكان تسميتهم بهذا أنفع وأولى. وأيضًا غير هذا المعنى، مما يقال: إنهم سمُّوا صوفية لذلك يتضمن دعوى، وإذا قيل: سموا صوفية للبسهم الصوف كان أبعد من الدعوى؛ وكل ما كان أبعد من الدعوى كان أليق بحالهم؛ وأيضًا لأن لبس الصوف حكم ظاهر على الظاهر من أمرهم، ونسبتهم إلى أمر آخر من حال أو مقام أمر باطن، والحكم بالظاهر أوفق وأولى؛ فالقول بأنهم سموا صوفية للبسهم الصوف أليق وأقرب إلى التواضع؛ ويقرب أن يقال: لما آثروا

الذبول والخمول والتواضع والانكسار والتخفي والتواري كانوا كالخرقة الملقاة، والصوفة المرمية، التي لا يرغب فيها؛ ولا يلتفت إليها؛ فيقال: صوفي نسبة إلى الصوفة؛ كما يقال: كوفي نسبة إلى الكوفة، وهذا ما ذكره بعض أهل العلم، والمعنى المقصود به قريب ويلائم الاشتقاق، ولم يزل لبس الصوف اختيار الصالحين والزهاد، والمتقشفين والعباد»[1].

والواقع أن تاريخ لبس الصوف منذ عصر النبي ﷺ يوحي بأنه كان شعار الصالحين، وإن لم يتحتم لبسه.

ففيما يتعلق بالأنبياء والرسل - صلوات الله عليهم أجمعين - يروي أنس بن مالك: كان رسول الله ﷺ يجيب دعوة العبد، ويركب الحمار، ويلبس الصوف[2].

ويقول الرسول ﷺ: «**لَقَدْ مَرَّ بِالصَّخْرَةِ مِنَ الرَّوْحَاءِ سَبْعُونَ نَبِيًّا حُفَاةً عَلَيْهِمُ الْعَبَاءَةُ يَؤُمُّونَ بَيْتَ الحَرَامِ**»[3].

وقيل: إن عيسى عليه السلام كان يلبس الصوف والشعر، ويأكل من الشجر، ويبيت حيث أمسى[4].

وكانت نفس الظاهرة في عصر الصحابة - رضوان الله عليهم - قال الحسن البصري رضي الله عنه: «**لَقَدْ أَدْرَكْتُ سَبْعِينَ بَدْرِيًّا أَكْثَرُ لِبَاسِهِمُ الصُّوفُ**»[5].

---

(١) عوارف المعارف ص ٤٥-٤٦.

(٢) عوارف المعارف ص ٤٥، وانظر ما رواه أبو داود في «سننه»، بلفظ: «كان رسول الله ﷺ يركب الحمار، ويلبس الصوف، ويجيب دعوة المملوك...»، (٣/ ٦٠٦، ح:٢٢٦٢).

(٣) أخرجه أبو يعلي في «مسنده» (٧/ ٢٦٢) برقم: (١٥٢٠) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه. وقال الهيثمي: في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: (٣/ ٢٢٠)، وفيه سعيد بن ميسرة وهو ضعيف.

(٤) عوارف المعارف ٤٥.

(٥) أخرجه أبو الفضل البغدادي في «حديث الزهري» (١/ ٥٨٠) برقم: (٦٣٠).

وكذلك كان بعض الصحابة من أهل الصفة، فقد وصفهم أبو هريرة، وفَضالة ابن عبيد، فقال: كانوا يخِرون من الجوع تحسبهم الأعراب مجانين، وكان لباسهم الصوف؛ حتى إن بعضهم كان يعرق في ثوبه فيوجد منه رائحة الضأن إذا أصابه الغيث[1]، وكذلك كان أبو موسى الأشعري، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وأبو عبيدة بن الجراح؛ فاتح الشام العظيم الذي قال له أصحابه: «إنك بالشام وحولنا الأعداء، فَغيِّر من زيِّك (الصوف الجافي) وأصلح من شارتك؛ فقال: ما كنت بالذي أترك ما كنت عليه في عصر الرسول ﷺ»[2]، ومع هؤلاء ومن بعدهم نجد أويسًا القرني «يتقدم علي يوم صفين محلوق الرأس وعليه أطمار الصوف»[3]، وسالم بن عبد الله بن عمر، وزياد بن أبي زياد، وفرقد السبخي، وغيرهم كثير[4].

وفي النهاية، ينبغي أن نشير إلى أن قضية التسمية هيِّنة عند الصوفية، يقول صاحب (عوارف المعارف): «... فظهر هذا الاسم بينهم، وتسموا به، وسموا به؛ فالاسم سِمتهم، والعلم بالله صفتهم، والعبادة حليتهم، والتقوى شعارهم، وحقائق الحقيقة أسرارهم، نُزاع القبائل، وأصحاب الفضائل، سكان قباب الغيرة، وقُطَّان ديار الحيرة؛ لهم مع الساعات من إمداد فضل الله مزيد، ولهيب شوقهم يتأجج ويقول: هل من مزيد. اللهم احشرنا في زمرتهم، وارزقنا حالاتهم»[5].

إن غايتهم الأخيرة هي الحقيقة بطريقتهم الخاصة، وهي تصفية القلب

(١) عوارف المعارف ٤٥.
(٢) مروج الذهب جـ١ ص٤١٨.
(٣) ابن سعد ٥-٣٢٥، وابن عساكر ٦: ٥٠-٥١-٥٢، والسهروردي ص ٤٨، واستعرض بسيوني للبس الصوف ١٠-١٨، والإصابة ١: ١٢٠.
(٤) المرجع السابق.
(٥) ص ٤٩.

بالتحقق بالشريعة كاملة، وهذا يستلزم إنكار الذات، وإسناد كل شيء وكل فضل إلى الحق، يقول الشِّبْلي حين سئل: «لم سميت الصوفية بهذه التسمية؟»، فقال: لبقية بقِيت عليهم من نفسهم، ولولا ذلك لما تعلقت بهم تسمية»[1]، ويفصل الدكتور عبد الحليم محمود القول فيقول: «يروى عن أحد الصالحين أنه كان يمتنع عن التحدث فيما يتعلق بشخصه، ولو أمكنه أن يلغي سيرته الشخصية من أذهان الناس، ولو أمكنه أن يلغي اسمه لفعل، راضيًا مغتبطًا؛ ذلك أن التسمية والجانب الشخصي الفردي في الإنسان لا قيمة لهما، إذا نظرنا إلى الآفاق العليا من الروحانية. إن طائفة الصوفية لو تنزهت عن الفردية الشخصية لنزَّههم الله عن التسمية تنزيهًا مطلقًا، ولكن لما شابت الفردية أعمال بعضهم وضع لهم اسم، واندرجوا تحت عنوان الصوفية»[2]، ولبس الصوف ليس ضروريًا ولا هو من جوهر التصوف، يقول القشيرى: «عن أبي حاتم السِّجِسْتاني عن أبي نصر السراج: سئل ابن الجلاء: ما معنى قولهم: (صوفي)؟ فقال: ليس نعرفه في شرط العلم، ولكن نعرف أن من كان فقيرًا مجردًا من الأسباب، وكان مع الله تعالى بلا مكان، ولا يمنعه الحق ـ سبحانه ـ عن علم كل مكان، يسمى صوفيًا»[3].

٣- المعنى الاصطلاحي:

تعددت تعريفات التصوف تعددًا يثير الدهشة؛ فالبعض كنيكلسون أوصلها إلى ما فوق السبعين، والبعض الآخر كالسُّهْرَوَرْدي صرح بأنها تربو على الألف تعريف[4]، والسبب الرئيس في هذه الظاهرة: تقلب الصوفي في الأحوال تقلبًا دائمًا،

(١) القشيرية ص٥٥٥-٥٥٦.

(٢) المنقذ من الضلال ص١٥٩، ومن الواضح أنه يشير إلى عبارة الشبلي السالفة.

(٣) القشيرية ٢: ٥٥٦.

(٤) ينظر: عوارف المعارف ص ٤٤.

فالصوفي (ابن وقته) كما يقولون، أضف إلى ذلك تنوع التجارب الصوفية بحسب كل صوفي على حِدَة، وقد سجل الصوفية أنفسهم هذه الملاحظة عندما قالوا بأن (الطُّرق إلى الله بعدد أنفاس الخلق)، يقول القشيري: «وتكلم الناس في التصوف: ما معناه، وفي الصوفي: من هو؟ فكلٌّ عبَّر بما وقع له»[1].

وعبر عن هذه الحقيقة الحسين بن منصور الحلاج بطريقة أخرى حين سئل عن التصوف، فقال: «وَحْداني الذات لا يقبله أحد، ولا يقبل أحدًا»[2].

ولكن هذه الظاهرة من شأنها أن تثير مشكلة خطيرة بالنسبة لأي علم كان؛ لأنها تؤذن بأنه ليس له حدود تجمع ظواهره كي تدرس، وأصبح مهددًا بالتشتُّت في العلوم الأخرى.

ولهذا أقدم الباحثون - في بعض الأحيان - على وصف تعريفات التصوف بأنها: «شخصية إلى أبعد حد»، ومن ثم يصبح التعريف غير ممكن[3].

ولعلاج هذه المشكلة صنف كل منهم التعريفات من وجهة نظره الخاصة، والزاوية التي ينظر منها، وهذا ما فعله - على سبيل المثال - (عفيفي) حين قسم التعريفات قسمين: تعريفات تعبر عن (أحوال روحية)، وتعريفات تصف الطريق إلى الله[4]، وكذلك فعل (بسيوني) حين قسم التعريفات إلى ما يتعلق بالبدايات، ثم المجاهَدات، ثم المذاقات[5].

(١) القشيرية ص ٥٥١.
(٢) المرجع السابق.
(٣) ينظر: التصوف لأبي العلا عفيفي ص ٣٥.
(٤) ينظر: المرجع السابق.
(٥) ينظر: نشأة التصوف الإسلامي ص ١٧ - ٣٢.

وكانت محاولة الشيخ الجليل (عبد الحليم محمود) أقرب إلى التحليل والتفصيل، وسوف ننهج نهجه مع شيء من الاستفاضة؛ لأن هذه المحاولات التصنيفية إما أن تتميز بالعموم، أو الاقتصار المخِل.

وسنعتمد في تصنيفنا بشكل أساس على ما ذكره الطوسي، والقشيري، والسُّهْرَوَرْدي، والكلاباذي، والهجويري، وهم من كبار شيوخ التصوف المؤلفين فيه، بالإضافة إلى ثبت التعريفات الذي وضعه (نيكلسون)، ويبلغ ثمانية وسبعين تعريفًا[1].

ويمكننا تصنيف هذه التعريفات على النحو التالي:

(أ) الزهد:

سئل سَمْنون عن التصوف فقال: «ألا تملك شيئًا ولا يملكك شيء»[2]، ويقول أبو حمزة البغدادي: «علامة الصوفي الصادق: أن يفتقر بعد الغنى، ويذِل بعد العز، ويخفَى بعد الشهرة. وعلامة الصوفي الكاذب: أن يستغني بالدنيا بعد الفقر، ويعز بعد الذل، ويشتهر بعد الخفاء»[3].

ويقول رُوَيْم: «التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار إلى الله، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار»[4].

ويقول الجنيد شيخ الطائفة ببغداد: «الصوفي مَنْ أحسَّ قلبه السلامة من الدنيا كما أحسها قلب إبراهيم فأطاع أوامر الله، ومَنْ كان تسليمه كتسليم إسماعيل،

(١) ينظر: في التصوف ص ٢٨ – ٤١.
(٢) القشيرية ص ٥٥٢.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.

وحزنه كحزن داود، وفقره كفقر عيسى، وشوقه كشوق موسى في مناجاته، وإخلاصه كإخلاص محمد ﷺ»[1].

وقال معروف الكرخى: «التصوف: الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق»[2].

ويقول عالم الطائفة سهل بن عبد الله التُّسْتَري: «التصوف: قلة الطعام، والسكون إلى الله، والفرار من الناس».

ويقول النُّوري: «الصوفي من لا يتعلق بشيء، ولا يتعلق به شيء»[3].

وهنا ينبغي أن نشير إلى أمرين:

الأول: أن بعض هذه التعريفات يجمع بين الزهد وبعض الصفات الأخرى؛ كالحرية، وتنزيه الحق، وخرق العادة، والتواضع، وعدم حب الشهرة، والكرم، والتسليم للأقدار، والحزن، والشوق، والإخلاص، والتطلع إلى الحقيقة العليا، والسكون، وهي ظاهرة في كثير من ألوان التعريف.

والثاني: أن الزهد إنما هو جانب من التصوف؛ ولذلك رأت كثرة من المهتمين بقضية تعريف التصوف ـ كعبد الحليم محمود ونيكلسون ـ اختلاف الزهد عن التصوف، كما سنرى بعد قليل.

(١) التذكرة، وقد اعتمدنا في تعريفات التذكرة على نيكلسون وعفيفي، وانظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٢٧ ـ ٤١.

(٢) القشيرية ص ٥٥٢.

(٣) التذكرة.

(ب) الأخلاق:

يقول القشيرى: «سئل أبو محمد الجُرَيْري عن التصوف، فقال: الدخول في كل خلق سَنيّ، والخروج من كل خلق دنيّ»[1].

ويقول محمد بن علي القصاب: «التصوف: أخلاق كريمة، ظهرت في زمن كريم مع قوم كرام»[2]، وقال حمدون القصار: «اصحب الصوفية؛ فإن للقبيح عندهم وجوهًا من المعاذير»[3].

ويقول الجنيد البغدادي: «الصوفي كالأرض، يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مليح»[4].

ويصفه أيضًا بأنه: «كالأرض، يطأها البر والفاجر، وكالسحاب يُظِلُّ كل شيء، وكالقَطْر يسقي كل شيء»[5].

ويقول النوري: «التصوف: الحرية، والكرم، وترك التكلُّف، والسخاء»[6].

ويقول أيضًا: «نعْت الصوفي: السكون عند العدم، والإيثار عند الوجود»[7].

ويقول بإسهاب أكثر: «ليس التصوف علمًا ولا رسمًا، ولكنه خلق؛ لأنه لو كان رسمًا لحصل بالمجاهدة، ولو كان علمًا لحصل بالتعليم؛ ولكنه تخلق

(١) القشيرية ص ٥٥١.
(٢) المرجع السابق ص٥٥٢.
(٣) المرجع السابق ص٥٥٣.
(٤) المرجع السابق.
(٥) المرجع السابق.
(٦) التذكرة.
(٧) القشيرية ص ٥٥٣.

بأخلاق الله، ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم»[١]، ويعبر الكتاني عن ذلك خير تعبير، فيقول: «التصوف خُلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء»[٢].

ويقول المرتعش: «التصوف حسن الخلق»[٣].

وقال القرميسيني: «التصوف هو الأخلاق الرضية»[٤].

«وقيل: أقبح من كل قبيح صوفي شحيح»[٥].

«وقيل: التصوف كفٌّ فارغ، وقلب طيب»[٦].

«وقيل: الصوفي من إذا استقبله حالان أو خلقان كلاهما حسن، كان مع الأحسن منهما»[٧].

ولكن الخلق مجرد جانب من جوانب التصوف، وهو ذو أهمية بالغة فيه، ولكن كم من صاحب خلق في القديم والحديث لا يسمى صوفيًّا[٨]، فالخلق كالزهد مجرد وسيلة إلى غاية.

(١) التذكرة.
(٢) القشيرية ص ٥٥٤.
(٣) الهجويري ص ٥٢.
(٤) طبقات السلمي ص ٣٩٦.
(٥) القشيرية ص ٥٤.
(٦) المرجع السابق.
(٧) التذكرة.
(٨) ينظر: المنقذ من الضلال ص ١٦٩ - ١٧٠.

(جـ) الصفاء:

يقول الشبلي: «التصوف الجلوس مع الله بلا هَمٍّ»[1].

ويقول: «الصوفية أطفال في حجْر الحق»[2].

وله أيضًا: «التصوف: أن يكون الصوفي كما كان قبل أن يكون»[3].

ويقول أبو تراب النَّخْشَبي: «الصوفي لا يكدره شيء، ويصفو به كل شيء»[4].

وقال سهل التُّسْتَري: «الصوفي: من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدَر[5]»[6].

ويقول بشر الحافي: «الصوفي: من صفا لله قلبه»[7].

وسئل أبو سعيد الخراز عن التصوف فقال: «الصفي: من صفَّى ربه قلبه، فامتلأ قلبه نورًا، ومن حل في عين اللذة بذكره الله»[8].

ويقول أبو الحسين النوري: «الصوفية: قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق، فلما تركوا ما سوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين»[9].

---

(١) القشيرية ص٥٥٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) التذكرة.

(٤) القشيرية ص٥٥٥.

(٥) المدَر: قطع الطين اليابس المتماسك، ينظر: تاج العروس، (مادة: م د ر)، (١٤/ ٩٥).

(٦) عوارف المعارف ٤٣.

(٧) التذكرة ١: ١١٢.

(٨) المرجع السابق.

(٩) التذكرة ١: ١١٢.

ويقول الجنيد: «التصوف: أن يختصك الله بالصفاء، فمنِ اصْطُفِي من كل ما سوى الله فهو الصوفي»[1].

وقال ممشاد الدِّينَوَري: «التصوف: صفاء الأسرار، وعمل يرضي الجبار، وأن تسقط الاختيار مع أنك تصحب الخلق»[2].

ويقول عبد الله بن محمد المرتعش: «الصوفي: من صفت نفسه من جميع البلايا، وغاب عن جميع العطايا»[3].

ويقول أبو الحسن البصري: «التصوف: أن يكون قلبك صافيًا من كدورة المخالفات»[4].

وقال أبو سعيد بن أبي الخير عن التصوف حين سئل: «أن تتخلى عن كل ما في دماغك، وتجود بكل ما في يدك»[5].

ويقول أبو علي الرُّوذْباري: «التصوف: صفوة القرب بعد كدورة البعد»[6].

ولكنَّ الصفاء مجرد جانب، وإن كان نصف الطريق، فلا بد من انكشاف وجه الحقيقة، أو بعض وجوهها.

---

(١) التذكرة ١: ١١٢.
(٢) المرجع السابق
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) نفحات الأنس ص ٣٤٥.
(٦) القشيرية ٢: ٥٥٣.

(د) المجاهدة:

يقول الجنيد: «التصوف: عنوة لا صلَح فيها»[١].

وقال رويم: «ما تزال الصوفية بخير ما تنافروا، فإن اصطلحوا فلا خير فيهم»[٢].

ويقول القشيري: «سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: أحسن ما قيل في هذا الباب قول من قال: هذا طريق لا يصلح إلا لأقوام قد كنس الله بأرواحهم المزابل؛ ولهذا قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ يومًا: لو لم يكن للفقير إلا روح نعرضها على كلاب هذا الباب؛ لم ينظر الكلب إليها»[٣].

ويقول أبو الحسن البوشَنْجي حين سئل عن التصوف: «ضعف الأمل، ومداومة العمل»[٤].

وقال جعفر الخُلْدي: «التصوف: طرح النفس في العبودية، والخروج من البشرية، والنظر إلى الحق بالكلية»[٥].

و يقول النوري: «التصوف: ترك كل حظ للنفس»[٦].

ويقول المرتعش: «هذا مذهب كله جد، فلا تخلطوه بشيء من الهزل»[٧].

(١) القشيرية ٢: ٥٥٣.
(٢) المرجع السابق ٢: ٥٥٤.
(٣) المرجع السابق ٢: ٥٥٦.
(٤) التذكرة.
(٥) المرجع السابق.
(٦) طبقات السلمي ص١٦٦ عن الهجويري.
(٧) القشيرية ص ٥٥٦.

وسئل عمرو بن عثمان المكي عن التصوف فقال: «أن يكون العبد في كل وقت مشغولًا بما هو أولى به في الوقت»[(١)].

ويقول أبو محمد الجُرَيْري: «التصوف: مراقبة الأحوال، ولزوم الأدب»[(٢)].

ويقول الشبلي: «التصوف: ضبط قوى النفس، ومراعاة الأنفاس»[(٣)].

ولكنَّ المجاهدة كسابقيها طريق له غايته، وغاية العابد المجتهد تقصر عن غاية الصوفي[(٤)].

(هـ) الالتزام بالشريعة:

يقول المزين: «التصوف: الانقياد للحق»[(٥)].

ويقول أبو حفص الحداد: «التصوف كله آداب، ولكل مقام أدب، ولكل حال أدب، ولكل وقت أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يظن القبول»[(٦)].

ويقول أيضًا: «حسن أدب الظاهر عنوان حسن أدب الباطن؛ لأن النبي ﷺ قال: «لو خشع لخشعت جوارحه»[(٧)].

ويقول السَّري السَّقطي: «التصوف: اسم لثلاث معانٍ، وهو الذي لا يطفئ

(١) القشيرية ص ٥٥٦.
(٢) التذكرة.
(٣) المرجع السابق.
(٤) ينظر: حديثنا عن النظريات المختلفة في نشأة التصوف، وألوان الصراع المختلفة، في الفصل الثالث: نشأة التصوف.
(٥) القشيرية ص٥٥٥.
(٦) عوارف المعارف ص ٤١.
(٧) عوارف المعارف ص ٤١.

نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم في باطن علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله»[١].

ويقول محمد بن أحمد المقرئ: «التصوف: استقامة الأحوال مع الحق»[٢].

ويقول الجنيد: «التصوف: ذكر مع اجتماع، ووَجْد مع استماع، وعمل مع اتّباع»[٣].

ويقول أيضًا: «التصوف: بيت والشريعة بابه»[٤].

ويقول أبو عمرو بن النُّجَيْد: «التصوف: الصبر تحت الأمر والنهي»[٥].

والالتزام كالمجاهدة، بل هما متلازمان، مجرد وسيلة.

(و) العبودية التامة والتسليم الكامل:

يقول أبو سهل الصعلوكي: «التصوف: الإعراض عن الاعتراض»[٦].

ويقول ابن خفيف: «التصوف: هو الصبر تحت مجاري الأقدار، والرضا بما تعطيه يد الجبار، وقطع الفيافي[٧] والقفار»[٨].

(١) التذكرة ١: ٢٨٢.
(٢) طبقات الأنصاري ص ٤٧٧.
(٣) القشيرية.
(٤) التذكرة.
(٥) المرجع السابق.
(٦) القشيرية ٢: ٥٥١.
(٧) الفيافي: جمع الفيفاء، وهي المفازة، ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (٨/ ٥٢٩٢).
(٨) التذكرة.

ويقول التُّسْتَري: «الصوفي: من يرى دمه هدرًا، ومِلْكه مباحًا»[1].

ويقول أبو محمد رُوَيْم حين سئل عن التصوف: «[التصوف]: استرسال النفس مع الله على ما يريد»[2].

ويقول عنه الرُّوذْباري: «الإناخة على باب الحبيب وإن طُرِدَ عنه»[3].

وهذا الجانب على شرفه، إلا أن التسليم لله إلى حد العبودية التامة، مجرد جانب من جوانب المعنى الكلي.

(ز) الغاية هي الحق:

سئل الجنيد عن التصوف فقال: «هو أن تكون مع الله بلا عَلاقة»[4].

وسئل ذو النون المصري عن أهل التصوف فقال: «هم قوم آثروا الله ﷻ على كل شيء، فآثرهم الله ﷻ على كل شيء»[5].

ويقول أبو الحسين النوري: «التصوف: ترك نصيب النفس جملة ليكون الحق نصيبها»[6].

وقال علي بن سهل الأصبهاني: «التصوف: التبري عمن دونه، والتخلي عمن سواه»[7]. ويقول أبو عمرو الدمشقي: «التصوف: رؤية

---

(١) القشيرية.
(٢) القشيرية.
(٣) المرجع السابق.
(٤) القشيرية.
(٥) المرجع السابق ص ٥٥٥.
(٦) التذكرة.
(٧) نفحات الأنس ص١٦٦.

الكون بعين النقص، بل غض الطرف عن كل ناقص؛ بمشاهدة من هو منزَّه عن كل نقص»[1].

ويقول أبو الحسن الحُصْري حين سئل عن التصوف: «الصوفي: من لا راحة له ولا سلوى له في الدنيا إلا بالله، ومن سلَّم جميع أمره إلى ربه الذي يعلم ما قدر له، فماذا بعد الحق إلا الضلال؟ إذا وجد الصوفي ربَّه لم ينظر بعد ذلك إلى شيء سواه»[2].

وله أيضًا: «الصوفي: من إذا فنِي عن آفات الدنيا لم يرجع إليها، ومن إذا ولَّى وجهه نحو الحق لم يتحول عنه، وليس للحوادث أثر فيه بحالٍ»[3].

ولكن إذا كان الحق هو الغاية عن طريق التحقق والمشاهدة بعين البصيرة، فما زالت الوسيلة - كما أسلفنا - مطلوبة.

(ح) الأحوال الروحية:

سئل الجنيد عن التصوف فقال: «هو أن يُمِيتَك الحق عنك ويُحْيِيَك به»[4]، ويقول أيضًا: «التصوف: نعت تقيم فيه»، فلما سئل: أهو نعت للحق، أم للخلق؟ فأجاب: «حقيقته نعت للحق، ورسمه نعت للخلق»[5].

وقال الشبلي: «التصوف: شرك؛ لأنه صيانة القلب عن الغير ولا غير»[6]. إشارة إلى حال الفناء.

(١) نفحات الأنس ص ١٧٥.
(٢) التذكرة.
(٣) المرجع السابق.
(٤) القشيرية ص ٥٥١.
(٥) التذكرة.
(٦) الهجويري ص٤٨

ويقول عنه أيضًا: «هو العصمة عن رؤية الكون»[١]، وإلى هذا المعنى يعود حديثه عن التسمية الصوفية آنفًا، ويقول: «الصوفي لا يرى في الدارين مع الله غيرَ الله»[٢].

وقال الحصْري: «الصوفي: لا يوجد بعد عدمه ولا يعدم بعد وجوده»، ويفسر القشيري هذه العبارة بقوله: «وهذا فيه إشكال، ومعنى قوله: «لا يوجد بعد عدمه»، أي: إذا فنِيت آفاته لا تعود تلك الآفات، وقوله: «لا يعدم بعد وجوده»، يعنى: إذا اشتغل بالحق لم يسقط بسقوط الخلق، فالحادثات لا تؤثر فيه»[٣].

ويقول أيضًا: «الصوفي: من كان وجده وجوده، وصفاته حجابه»، أي: «من عرف نفسه عرف ربه»[٤].

ويقول أبو الحسن الخرقاني: «ليس الصوفي بمرقَّعته وسجاداته، ولا برسومه وعاداته، بل الصوفي من لا وجود له»[٥].

ويقول أيضًا: «الصوفي: نهار لا يفتقر إلى شمس، وليل لا يفتقر إلى قمر ولا نجم، وعدم لا يفتقر إلى وجود»[٦].

وسئل الخراز عن التصوف فقال: «قوم أُعطوا حتى بسطوا، ومُنعوا حتى فقدوا، ثم نودوا من أسرار قريبة: ألا فابكوا علينا»[٧].

---

(١) القشيرية ص٥٥٤.
(٢) الهجويري ص٤٩.
(٣) المرجع السابق.
(٤) التذكرة.
(٥) نفحات الأنس ص٣٣٧.
(٦) نفحات الأنس ص٣٣٧.
(٧) القشيرية ص٥٥٣.

وقال أبو منصور: «الصوفي: هو المشير عن الله تعالى فإن الخلق أشاروا إلى الله تعالى»[1].

وقال الشبلي: «الصوفي: منقطع عن الخلق متصل بالحق، كقوله تعالى: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾[سورة طه:٤١]، قطعه عن كل غير، ثم قال: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾[الأعراف:١٤٣]» ويقول كذلك: «التصوف: بَرْقة محْرِقة»[2].

وقال أبو نصر السراج للحصري: من الصوفي عندك؟ فقال: «الذي لا تِقِلُّه الأرض ولا تظِلُّه السماء». قال الأستاذ أبو القاسم (القشيري): «إنما أشار إلى حال المحو»[3].

وقال أبو يعقوب المزايل: «التصوف حال تَضمَحِلُّ فيها معالم الإنسانية»[4].

(ط) ترك التكلف والاهتمام بالشكليات:

يقول الجنيد: «إذا رأيت الصوفي يُعْنَى بظاهره فاعلم أن باطنه خراب»[5].

ويقول أبو الحسين السِّيرواني: «الصوفي من يكون مع الواردات لا مع الأوراد»[6].

وقال ذو النون المصري: «الصوفي: من إذا نطق كان كلامه عينَ حاله، فهو

(١) القشيرية ص٥٥٤.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) القشيرية ص٥٥٣.
(٦) المرجع السابق ٥٥٦.

لا ينطق بشيء إلا إذا كان ذلك الشيء، وإذا أمسك عن الكلام عبرت معاملته عن حاله، وكانت ناطقة بقطْع علائقه من حاله»[١].

وقال حماد الدِّينَوَري: «التصوف: أن تظهر الغنى، وأن تؤثر أن تكون مجهولًا حتى لا يعرفك الخلق، وأن تكف عن كل ما لا خير فيه»[٢]. ويقول أبو بكر الكتَّاني: «الصوفي: من نظر إلى طاعته بعين الذنب الذي يستوجب أن يستغفر الله منه»[٣].

ويقول أبو عبد الله الرُّوذْباري: «التصوف: ترك التكلف، واستعمال التظرف، وحذف التشرف»[٤].

ويقول أبو محمد المرتعش: «الصوفي لا تسبق همته خطوته»[٥].

ولكن هذه صفة من الصفات، ليست سوى شرط، فلا تصلح تعريفًا متكاملًا.

(ي) خصوص طريق التصوف:

سئل الجنيد عن الصوفية فقال: «هم أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم»[٦].

ويقول أيضًا: «الصوفية قائمون بالله لا يعلمهم إلا هو»[٧].

---

(١) التذكرة ١: ١٢٦.
(٢) التذكرة.
(٣) المرجع السابق.
(٤) نفحات ص٣٠٠.
(٥) القشيرية.
(٦) القشيرية.
(٧) التذكرة.

وله أيضًا: «سألوه عن حقيقة التصوف فقال: تمسك بظاهره، ولا تسأل عن حقيقته وإلا أفسدته»[1].

ويقول أبو سليمان الداراني: «التصوف: أن تجري على الصوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق، وأن يكون دائمًا مع الحق على حال لا يعلمها إلا هو»[2].

ويقول ابن الجلاء: «التصوف حقيقة لا رسم له»[3].

وقد نشأت هذه الظاهرة من ذاتية التجرِبة، إلى جانب موضوعيتها؛ لأنها الجانب الأهم في التجربة الصوفية، وترجع إلى الذوق، ولكن مجرد حالة من بين أحوال وأعمال.

(ك) تعريفات شبه جامعة:

وهناك تعريفات أراد لها أصحابها أن تكون كذلك، أو يُشْتَمُّ منها الإحاطة؛ وذلك كالتعريف الذي ذكره السُّهْرَوَرْدي، والذي يميل إلى الصفاء[4]، وما ذكره بقوله: «وقال بعضهم: التصوف أوله علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة من الله تعالى»[5].

ومن هذا النوع تعريف الجنيد للتصوف بأنه: «تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازَلة الصفات الروحانية، والتعلق بعلوم الحقيقة، واتباع الرسول في الشريعة»[6].

(١) التذكرة.
(٢) المرجع السابق ٤٣.
(٣) المرجع السابق.
(٤) عوارف المعارف ص٤٤.
(٥) عوارف المعارف ٤٣.
(٦) المرجع السابق.

ومن تعريفات المحْدثين تعريف بسيوني: «التصوف: تيقظ فطري يوجه النفس الصادقة إلى أن تجاهد حتى تحظى بمذاقات الوصول، فالاتصال بالوجود المطلق»[(١)].

ومنه تعريف عفيفي له بأنه: «فقْد ووجود»، وتفسيره ذلك بأنه «فقد لإنيَّة العبد، ووجود له بالله»[(٢)].

ولكنها على الرغم من مظاهر الإحاطة، تحتوي على أوجه من القصور: فالأول لا يتعرض للمراد ويقتصر على المريد، ولا يشير إلى الجانب الخلقي والزهد. والثاني طويل ويفصل تفصيلًا لا مبرر له في التعريفات، وهو مع نهجه منهج التفصيل غير محيط. والثالث يتحدث عن قضايا خلافية، كالاتصال بالوجود المطلق؛ ليدخل ألوان التصوف العالمية المنحرفة. والرابع على الرغم من اختصاره يعاني من عموم مفرط ـ كما أشرنا من قبل ـ بالإضافة إلى أن صاحبه يفسره بحالين من الأحوال الصوفية، ولا يشمل جميع العناصر.

(ل) التعريف المختار:

وبهذا يبقى تعريف الكتاني للتصوف بأنه «صفاء ومشاهدة»[(٣)]، وهو اختيار الصوفي الكبير «عبد الحليم محمود»[(٤)]، وهو: الأجمع والأدق، فالصفاء يشمل الناتج عن طرق التصفية المقصودة، والذي هو من الحق منحة وهِبة، وهو جامع لكل الجوانب الخلقية، وما يتعلق بالعبادة، والزهد، والمجاهدة، والإخلاص وابتغاء وجه الحق، والرضا والتسليم للمقادير. وأما القسم الثاني فيشمل جميع

---

(١) نشأة التصوف الإسلامي ص٢٨.

(٢) التصوف: الثورة الروحية في الإسلام ص٣٥.

(٣) التذكرة في التصوف ص٣٥.

(٤) ينظر: الأبحاث المقترنة بالمنقذ من الضلال ص ١٧٣ - ١٧٧.

الأحوال الروحية، وجميع النتائج التي يتميز بها الصوفية لتميز نوع المعرفة والإدراك عندهم، عن طريق القلب، الأمر الذي سنزيده بيانًا في فقرات تالية.

٤ - مزيد من التحديد الاصطلاحي:

وقد لجأنا إلى تخصيص هذه الفقرة بعد الحديث عن التعريف بشقَّيه اللغوي والاصطلاحي؛ لبيان بعض المصطلحات التي استخدمت كمرادف للتصوف، أو للصوفي في بعض الأحيان.

ومن أهمها:

«مصطلح الفقر» و«الفقراء»، فقد عُنِيت بهما طرق التصوف والصوفية، وقد انتشر التعبيران كثيرًا في كتابات السُّهْرَوَرْدي والقشيري، وابن تيمية وغيرهم، بيد أن الصوفية أنفسهم قد اكتشفوا أن التعبير غير دقيق، على الرغم من أهمية الفقر وسموِّ معناه عندهم، فالفقر في أعلى درجاته عندهم مفهوم بمعنى: «الإمكان المحْض» الذي يحتاج إلى وجوده وما هو عليه من صفات، أو المعدوم الذي يكون مجرد قابل لظهور المنح الربانية والجود الإلهي، ولكنه يشير مع ذلك - في معاناة الصوفي لأحواله - إلى أنه مع نفسه، كما أنه يوهم الاقتصار على جانب من جوانب التصوف، وهو الزهد، يقول السُّهْرَوَرْدي: «فالفقر كائن في ماهية التصوف، وهو أساسه، وبه قوامه».

ثم يذكر تعريفات رُوَيْم والكرخي والنوري والشبلي والقرميسيني، وقد سبق ذكر بعضها عند الحديث عن الزهد وغيره، ثم يقول: وأقوال المشايخ تتنوع معانيها؛ لأنهم أشاروا فيها إلى أحوال في أوقات دون أوقات، ونحتاج في تفصيل بعضها من البعض إلى الضوابط، فقد تذكر أشياء في معنى التصوف ذكر مثلها في

معنى الفقر، وتذكر أشياء في معنى الفقر ذكر مثلها في معنى التصوف... ولا يتبين للمسترشد بعضها من البعض، فنقول: التصوف غير الفقر، والزهد غير الفقر، والتصوف غير الزهد، فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد، مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفيًّا، وإن كان زاهدًا فقيرًا... وقيل: نهاية الفقر -مع شرفه- هو بداية التصوف، وأهل الشام لا يفرقون بين الفقر والتصوف، ويقولون: قال الله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[البقرة:٢٧٣].

هذا وصف الصوفية، والله تعالى سماهم: «فقراء»، وسأوضح معنى يفترق الحال به بين التصوف والفقر، فتقول: الفقير في فقره متمسك به، متحقق بفضله، يؤثره على الغنى، متطلع إلى ما تحقق من العوض عند الله، حيث يقول رسول الله ﷺ: «يَدْخُلُ فُقَرَاءُ أُمَّتِي الْجَنَّةَ قَبْلَ الْأَغْنِيَاءِ بِنِصْفِ يَوْمٍ»[(١)]، وهو خمسمائة عام، فكلما لحظ العوض الباقي أمسك عن الحاصل الفاني وعانق الفقر والقلة، وخشي زوال الفقر لفوات الفضيلة والعوض، وهذا عين الاعتلال في طريق الصوفية؛ لأنه تطلع إلى الأعواض، وترك الاجتهاد، والصوفي يترك الأشياء لا للأعواض الموعودة، بل للأحوال الموجودة، فإنه ابن وقته. وأيضًا: ترك الفقير الحظ العاجل، واغتنامه الفقر، اختيار منه وإرادة، والاختيار والإرادة علة في الحال الصوفي؛ لأن الصوفي صار قائمًا في الأشياء بإرادة الله تعالى لا بإرادة نفسه، فلا

(١) أخرجه الترمذي في «جامعه» أبواب: الزهد عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء أن فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم (٤ / ١٧٢) برقم: (٢٣٥٣)، والنسائي في «السنن الكبرى» كتاب: التفسير -سورة الحج- قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ (١٠ / ١٩٢) برقم: (١١٢٨٥)، وأحمد في «مسنده» واللفظ له (٢/ ٢٢١) برقم: (١٠٨٨١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وقال الترمذي: حسن صحيح.

يرى فضيلة في صورة فقر ولا في صورة غنى، وإنما يرى الفضل فيما يوقفه الحق فيه ويدخله عليه، فإذا اتضح ذلك ظهر الفرق بين الفقر والتصوف، وعلم أن الفقر أساس التصوف وبه قوامه، على معنى أن الوصول إلى رُتَب التصوف طريقه الفقر، لا على معنى أنه يلزم من وجود التصوف وجود الفقر.

قال الجنيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «التصوف: هو أن يميتك الحق عنه ويحييك به»[1]، وهذا المعنى هو الذي ذكرناه من كونه قائمًا في الأشياء بالله لا بنفسه، والفقير والزاهد مكونان في الأشياء بنفسهما، واقفان مع إرادتهما، مجتهدان مبلغَ علمهما، والصوفي متهم لنفسه، مستقل لعلمه، غير راكن إلى معلومه، قائم بمراد ربِّه لا بمراد نفسه»[2].

وملاحظة الشيخ «أبي حفص» من أن أهل الشام لا يفرقون بين الفقر والتصوف، توضح لنا كيف نشأت التسمية الشامية: «الجوعية»[3]؛ فهي تسمية موهمة، على الرغم من الفروق المذكورة، ولكنها - على أية حال - أطلقت على الصوفية في صقْع معين - كالشام - وفى زمن معين، إلى أن أصبحت المصطلحات أكثر وضوحًا، على النحو الذي أورده السُّهْرَوَرْدي وغيره.

وقد حدثت نفس الظاهرة عندما استعمل مصطلح «شكفتية» الذي نشأ في بلاد ما وراء النهر، نسبة إلى «شكفت» وهو الغار، وقد أطلقت على صنف من المنقطعين لربهم، ولكن ينبغي ملاحظة أمرين؛ أولهما: ما أشرنا إليه من أن هذا كان مرحلة قبول المصطلح للبيان والتحديد والشمول للمظاهر ككل، فقد انتهى

(١) سبق تخريجه ص٤٠.
(٢) عوارف المعارف ص ٤١ -٤٣.
(٣) المرجع السابق ص ٤٨.

الأمر إلى سيادة مصطلح «الصوفية»، وثانيهما: وجوب التفرقة بين المعنى المتحقق في الصوفي وغيره؛ فالخلوة هنا، وإن كانت تحدث حرفيًّا أحيانًا، إلا أن المراد الحقيقي لديهم: أن تكون مع الحق، سواء كنت مع الناس أم دونهم، وقد يسمو المعنى فتصبح الخلوة مع الحق في المجتمع الذي يعيش فيه، بمعنى: أن يكون حاضرًا مع الحق في هذه المعاشرة، وهذه مرحلة البقاء بعد الفناء، يقول السُّهْرَوَرْدي: «وقيل: كان منهم طائفة بخراسان يأوون إلى الكهوف والمغارات، ولا يسكنون القرى والمدن، يسمونهم في خراسان: شكفتية؛ لأن (شكفت) اسم الغار، ينسبونهم إلى المأوى والمستقر، وأهل الشام يسمونهم (جوعية)»[1]، ويقول الشيخ محيي الدين بن عربي بعد أن تحدث عن المعاني السامية للخلوة: «الخلوة من المقامات المستصحبة دنيا وآخرة، إلى الأبد، ومن حصلت له لا تزول، فإنه لا أثر بعد عين»[2]، يعني: بعد المشاهدة.

وينبغي - كذلك - أن نشير إلى مصطلح «الملامتية»، فقد نشأت طائفة لها طابعها الخاص الذي انفردت به، وهو «التلاوم» لمحاربة الرياء، وهو الطريق الذي بدأه عالم الإسلام الكبير «الحسن البصري» في «الرعاية لحقوق الله» وغيره من المؤلفات؛ لتحقيق تخليص العمل من تدخل أهواء النفس، والدنيا، ووسوسة الشيطان، فتظاهروا بعدم المحافظة الكاملة إلى هذه الدرجة أو تلك، ولكن على الرغم من تفردهم بالاسم واشتهاره، فقد عدم المؤلفون من محققي الصوفية كالسلمي وابن عربي والسُّهْرَوَرْدي من الصوفية الذين ينفردون بأسلوب معين أو صفة عالية فَهَمَ (الملامتية) إلى جانب «النِّياتيين» وغيرهم من طوائف الصوفية ممن يتوفرون على أسلوب معين في تصفية القلب على وجه الخصوص، يقول

(١) عوارف المعارف ص ٤٨.

(٢) الفتوحات المكية ٢: ١٥١، والفصل كله مهم ٢: ١٥٠-١٥٢.

أبو عبد الرحمن السُّلمي (٤١٢هـ): «اعلم ـ وفقك الله إلى الرشاد ـ أن أرباب العلوم والأحوال على طبقات ثلاث:

طبقة انتُدبوا إلى علوم الأحكام والاشتغال على جمعها ومنعها، وبذلها وعطائها، ولا يخبرون عما عليه الخواص من أهل المعاملات والمنازلات والمشاهدات، وهم علماء الظاهر، وأرباب الاختلافات والمسائل التي بها يحفظون أساس الشريعة وأصول الدين، وإليهم المرجع في تصحيح المعاملات وتقييدها بالكتاب والسنن؛ فهم علماء الشرع وأئمة الدين، ما لم يخلطوا عملهم ويدنسوا ـ بطبع أنفسهم ـ بجمع شيء من حطام هذه الفانية؛ فحينئذ يسقط عنهم الاقتداء، فلا يكونون من أهله.

والطبقة الثانية منهم «الخواص» الذين خصهم الله تعالى بمعرفته، وقطَعهم عما فيه الخَلْق من جميع الأشغال والإرادات، فشغلهم بالله وإرادتهم له، فلا حظَّ لهم فيما فيه الخلق من أسباب الدنيا، ولا لهم همَّة فيما هُم فيه من جميع جهاتها؛ بل همَّتهم ـ مجتمع الهمة ـ له وعليه، فلا لهم مع الخلق قرار، ولا لغيرهم إليه سبيل بحال؛ بل هم خواص الخواص الذين خصهم الله بأنواع الكرامات، وقطع أسرارهم عن المكنونات؛ فكانوا له وبه وإليه، وهذا بعد أن أحكموا طريق المعاملات، وحفظوا على أنفسهم ألْسن المجاهدات، فأسرارهم إلى الحق ناظرة، وإلى الغيوب متطلعة، وجوارحهم بزينة العبادات مزيَّنة، لا يخالف ظاهرهم شيئًا من سنن الشرع.

والطبقة الثالثة، هم الذين لقبوا بـ«المَلامتية»: وهم الذين زين الله تعالى بواطنهم بأنواع الكرامات من القربة والزُّلفة والاتصال، وتحققوا في سر السر في معاني الجمع، بحيث لم يكن للافتراق عليهم سبيلٌ بحال من الأحوال.

فلما تحققوا في الرُّتب السَّنية من الجمع، والقربة، والأنس، والوصلة، غار الحق عليهم أن يجعلهم مكشوفين للخلق، فأظهر للخلق منهم ظواهرهم التي هي في معنى الافتراق من علوم الظاهر»[1].

ويهاجم السُّهْرَوَرْدي فريقًا من المخادعين الذين تستروا بالملامتية، فيقول: «فقوم من المفتونين سموا أنفسهم ملامتية، ولبسوا لبسة الصوفية؛ لينسَبوا بها إلى الصوفية، وما هم من الصوفية بشيء؛ بل هم في غرور وغلط يتسترون بلبسة الصوفية توفيقًا تارة، ودعوى أخرى، وينتهجون نهج أهل الإباحة، ويزعمون أن ضمائرهم خلَصت إلى الله تعالى ويقولون: هذا هو الظفر بالمراد، والارتسام بمراسم الشريعة رتبة العوام والقاصري الأفهام، المنحصرين في مضيق الاقتداء تقليدًا، وهذا هو عين الإلحاد والزندقة والإبعاد؛ فكل حقيقة ردتها الشريعة فهي زندقة. وجَهِل هؤلاء المغرورون أن الشريعة حق العبودية، والحقيقة هي حقيقة العبودية، ومن صار من أهل الحقيقة تقيَّد بحقوق العبودية وحقيقة العبودية، وصار مطالَبًا بأمور وزيادات لا يطالب بها من لم يصل إلى ذلك؛ لأنه يخلع عن عنقه رِبْقة التكليف، ويخامر باطنه الزَّيغ والتحريف»[2]. أما ابن عربي فيضع الملامتي الحقيقي في قمة سامية، يقول: «فهؤلاء هم الملامية، وهم أرفع الرجال، وتلامذتهم أكبر الرجال، يتقلبون في أطوار الرجولية، وليس ثم من حاز «مقام الفتوة» و«الخلق» مع الله دون غيره سوى هؤلاء، فهم الذين حازوا جميع المنازل»[3]. ويلحظ أنه يظهر لنا وصفًا مشهورًا ومحل بحث لدى المهتمين بالقضايا الصوفية[4].

(١) رسالة الملامتية للسلمي ص ٨٦- ٨٧، دار إحياء الكب العربية ١٣٦٤هـ، تحقيق: عفيفي.
(٢) عوارف المعارف ص ٥٧.
(٣) الفتوحات المكية ٣-٣٥، والفصل كله مهم ٣٤-٣٧.
(٤) ينظر: رسالة السلمي السابقة، وخاصة بحث عفيفي في مقدمة الرسالة.

وهناك بعض المصطلحات التي لها أهمية أقل، فلم يَثُرْ حولها تساؤلات عن مدى الاختلاف النوعي بين أصحابها والصوفية، مثل مصطلح: «الطريق»، فإذا أطلق كان المراد به طريق التصوف، أو هذا الطريق الخاص إلى الله تعالى ومن ثم كان «رجال الطريق» و«أهل الطريق» هم الصوفية، وكثيرًا ما أطلق المصطلح على كتبهم، ككتاب: «الطريق إلى الله» لأبي سعيد الخراز وغيره، وهو من الكتب المشهورة في ميدان التأليف الصوفي، ومن هنا - كذلك - برزت تعريفات «السالك» و«السلوك»، كمرادفات لـ«الصوفيّ» و«التصوف»[1].

ولكن مصطلح «الإرادة» و«المريد» كمرادفين لهما حظيا بتحليات غزيرة؛ لما يعبِّر عنه من تميز هذه الطائفة بالمجاهَدة النفسية الشاقة[2].

كذلك اهتم الصوفية بالتفرقة بين «الصوفي»، و«المتصوف»، و«المتشبه به»، وعقدوا لذلك فصولًا في كتبهم[3].

و تتلخص أهم هذه الفروق في الآتي:

أن المتشبه بالمتصوف محبّ بلا شك؛ ولذلك فهو في معيَّتهم؛ لأن المرء مع من أحب، ويستشهد الصوفية على هذه الحقيقة بحديثين مرويين عن رسول الله ﷺ؛ أحدهما عن أنس، والثاني عن عبادة بن الصامت، عن أبي ذر رضي الله عنهم وفيما يتعلق برواية أنس، فهو ما يرويه البخاري بسنده، عن أنس رضي الله عنه: أن رجلًا سأل النبي ﷺ عن الساعة، فقال: متى الساعة؟ قال: «**وَمَاذَا أَعْدَدْتَ لَهَا؟**» قال: لا شيء، إلا أني أحب الله ورسوله ﷺ، فقال: «**أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ**».

(١) عَنْوَنَ الشيخ الخاني الحلبي كتابه في التصوف كما يلي: «السير والسلوك إلى ملك الملوك».
(٢) ينظر على سبيل المثال: القشيرية، باب: الوصية للمريدين، ص ٧٣١-٧٥٣.
(٣) ينظر على سبيل المثال: الباب السابع من عوارف المعارف للسهروردي.

قال أنسٌ: فما فرِحنا بشيء فرَحَنا بقول النبي ﷺ: «أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ»، قال أنس: فأنا أحبُّ النبي ﷺ، وأبا بكر، وعمر، وأرجو أن أكون معهم بحبي إياهم، وإن لم أعمل بمثل أعمالهم[1].

وذلك لأن المتشبه الصادق - في الواقع - قد «تنبهت روحه لما تنبهت له أرواح الصوفية»، فحبُّ الحق وما يقرب إليه يكون «جاذب الروح».

ولكن الفرق هنا: أن المتشبه ما زال فيه عائق ظلمة النفس، وهو ما تخلص منه الصوفي، أما المتصوف فهو متطلع إلى حال الصوفي.

وإذا قسمنا الطريق مراحل: الإيمان، ثم العلم، ثم الذوق، كان المتشبه في المرحلة الأولى، أي: «صاحب إيمان»، وليس هذا بالأمر الهين؛ «فإن الإيمان بطريق الصوفية أصل كبير»، فيقول الجنيد: «الإيمان بطريقنا هذا ولاية»، وتفسير ذلك: «أن الصوفية تميزوا بأحوال عزيزة، وآثار مستغربة عند أكثر الخلق؛ لأنهم مكاشفَون بالقدَر، وغرائب العلوم، وإشاراتهم إلى عظيم أمر الله والقرب منه، والإيمان بذلك إيمان بالقدرة»، وعلى هذا الضوء يكون المتصوف (صاحب علم)؛ لأنه نال بعض العلم والمواجيد، ومشيئة الحق في خلقه: «أن كل صاحب حال له ذوق فيه، لا بد أن يُكشف له علم بحال أعلى مما هو فيه... حتى لا يزال الطريق مسلوكًا»[2].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: فضائل الصحابة، باب: مناقب عمر بن الخطاب أبي حفص القرشي العدوي رضي الله عنه (٥/ ١٢) برقم: (٣٦٨٨) واللفظ له، ومسلم في «صحيحه» كتاب: البر والصلة والآداب، باب: المرء مع من أحب (٨/ ٤٢) برقم: (٢٦٣٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) ينظر: في النصوص السالفة عوارف المعارف ص ٤٩ - ٥٠.

وخير ما يستدل به الصوفي على ذلك: شراب الأبرار الذي يكون صافيًا للمقربين: ﴿وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ ۝ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[المطففين:٢٧، ٢٨].

والصوفي من السابقين، فقد قال رسول الله ﷺ: «سيروا ! سبق المفرِّدون»، قيل: من المفردون يا رسول الله؟ قال: «الْمُسْتَهْتَرُونَ فِي ذِكْرِ اللهِ»[(١)].

وإذا أضفنا إلى هذه الحقيقة المراحل الثلاث الأخرى -الروح، والقلب، والنفس- يكون الصوفي قد سبق إلى «مقارِّ الروح»، والمتصوف إلى «مقار القلب» المستمتع بسيره ومراقبته، والمتشبه ما زال مشغولًا أشدَّ الشغل بالمجاهدة لنفسه، فالصوفي في هذا الضوء صاحب مشاهدة، والمتصوف صاحب مراقبة، والمتشبه صاحب مجاهدة للنفس.

وحينئذ يصل الصوفي إلى مرحلة (التمكين)، والمتصوف إلى مرحلة (التلوين)؛ لأن القلب متقلب، أما المتشبه «فلا تلوين له، ولأن القلوب لأرباب الأحوال، والمتشبه مجتهد سالك».

ولكن الكل تجمعهم «دائرة الاصطفاء»، يقول الحق ﷻ: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [فاطر:٣٢].

وهذا كله فيما يتعلق بالمتشبه الحقيقي لا المتطفل، يقول الشيخ أبو حفص السُّهْرَوَرْدي: «فالمتشبه الحقيقي له إيمان بطريق القوم، وعمل بمقتضاه، وسلوك

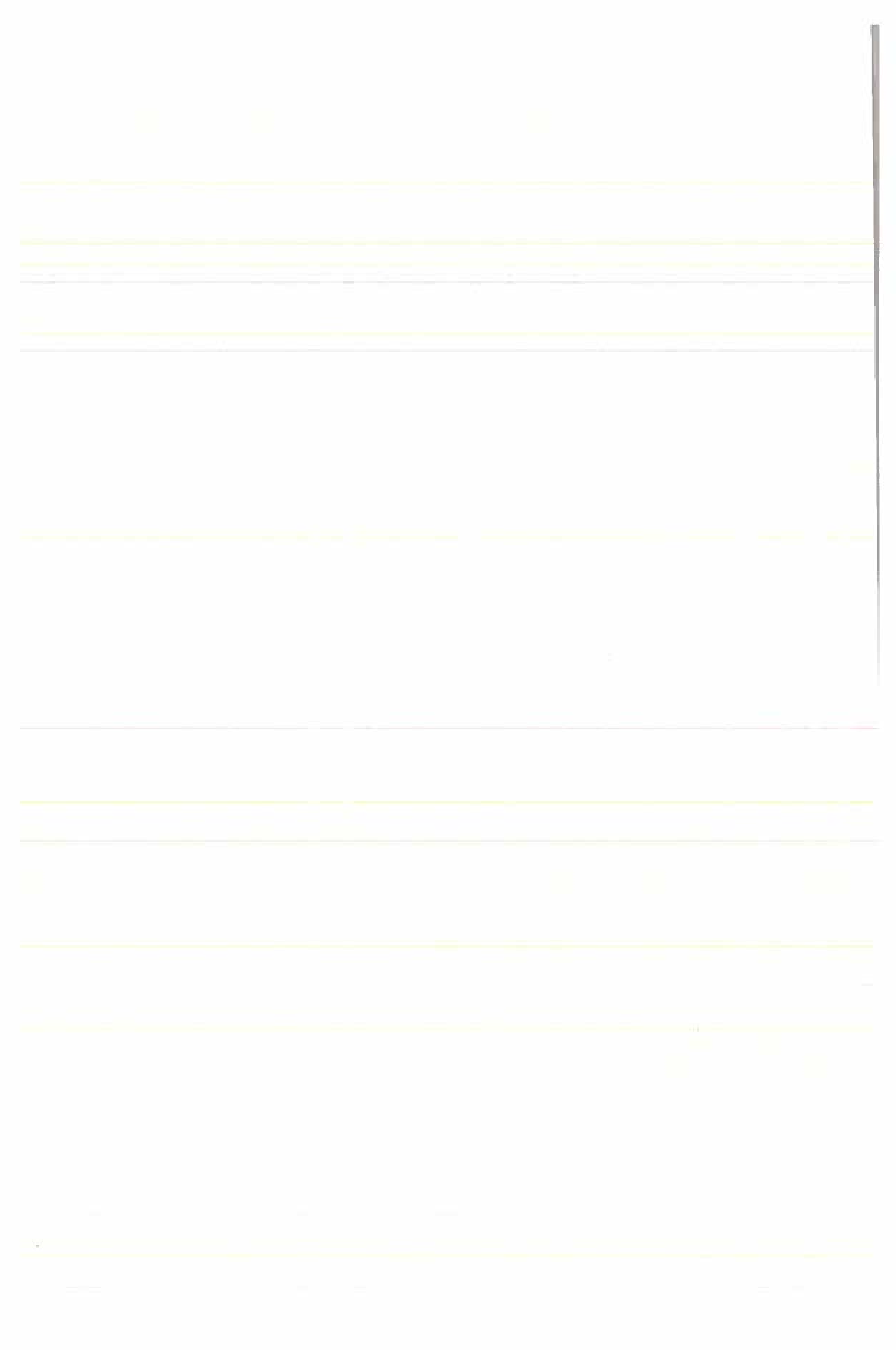
---

(١) أخرجه الترمذي في «جامعه» أبواب: الدعوات عن رسول الله ﷺ (٥ / ٥٤٧) برقم: (٣٥٩٦)، والحاكم في «مستدركه» كتاب الدعاء والتكبير والتهليل والتسبيح والذكر - سبق المفردون (١/ ٤٩٥) برقم: (١٨٢٩)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وقال الترمذي: «حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ». وقال الحاكم: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ».

واجتهاد، على ما ذكرناه: إنه صاحب مجاهَدة ومحاسَبة، ثم يصير متصوفًا صاحب مراقَبة، ثم يصير صوفيًّا صاحب مشاهدة، فأما من لم يتطلع إلى حال المتصوف والصوفي بالتشبه، ولا يقصد أوائل مقاصدهم، بل هو مجرد تشبُّه ظاهر؛ من ظاهر اللّبسة، والمشاركة في الزي والصورة، دون السيرة والصفة، فليس بمتشبه بالصوفية؛ لأنه غير محاكٍ لهم بالدخول في بداياتهم، فإذن هو متشبه بالمتشبه يعتزي إلى القوم بمجرد لبسه، ومع ذلك هم القوم لا يشقى بهم جليسهم»[1].

ونكتفي الآن بهذا الحديث الموجز عن هذه المصطلحات؛ لأننا نريد أن نستكمل الحديث من زاوية أخرى؛ ببيان مظاهر الصراع حول قضية التصوف؛ لنصل إلى أنه علم مستقل له جميع شروط العلم، وأنه أحد علوم أهل السنة.

(١) عوارف المعارف ص ٥٢ -٥٣، والفصل كله مهم ص٤٩ -٥٣.



الفَصْلُ الثَّانِي

الصراع حول قضية التصوف

١- بين الصوفية والفقهاء.

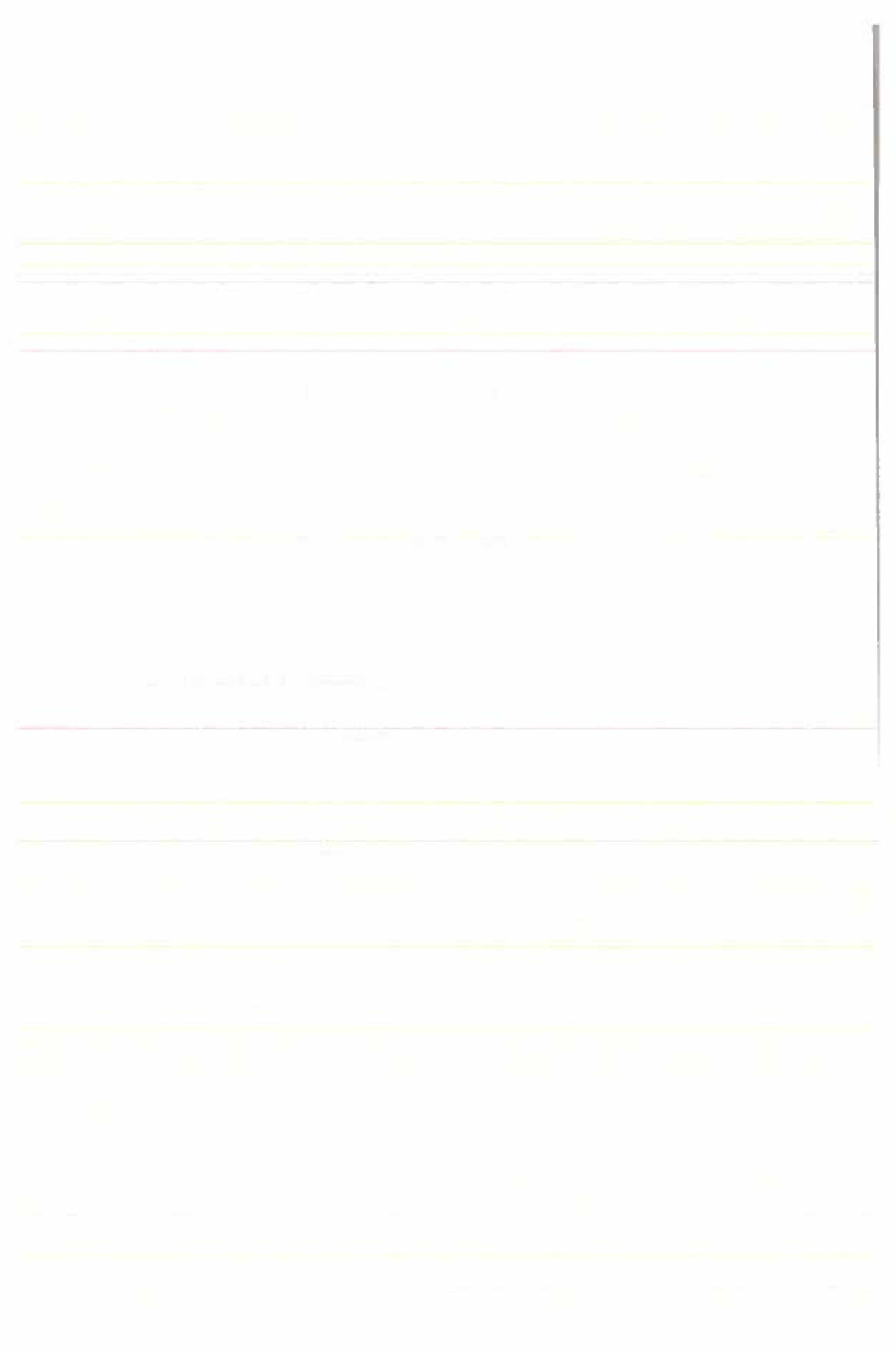
٢- بين الصوفية والمتكلمين.

٣- بين الصوفية والفلاسفة.

٤- بين الصوفية والمفسرين.

٥ - بين الصوفية والمحدِّثين.

٦ - التصوف كعلم متكامل.



تمهيد

مما لا شك فيه أن الصراع حول قضية التصوف صراع حاد وبالغ الخصوبة في نفس الوقت؛ لذلك كان من الطبَعي أن يقتضي من الباحث الحديث عن كل ما وُجِّه إلى التصوف من انتقادات، ولكننا إذا أردنا تبسيط الأمر وتيسيره ـ وهو ما تفرضه علينا ظروف هذا البحث ـ نستطيع أن نصنف علاجنا لهذه القضية العامة إلى قسمين:

القسم الأول: يتناول حقائق التصوف وقضاياه التي تجعل منه حقيقة علمية، يقف بها إلى جانب العلوم الأخرى ذات الصبغة المشابهة، تلك العلوم التي يكون مجموعها الوجه العلمي والثقافي المتواكب مع هذه الحياة بجميع فروعها ومناحيها.

والقسم الثاني: يعالج قضية التصوف، لا من ناحية صلابتها بصفتها حقيقة علمية، بل يتجه إلى تلك الآراء التي خلعت التصوف الإسلامي من جذوره لتلقيَ به إلى خارج التربة الثقافية الإسلامية، فتنسبه إلى هذا المصدر الأجنبي أو ذاك، وهي تبلغ من الكثرة حدًّا هائلًا ومتناقضًا؛ مما سيجلب إلى نفوسنا العجب والدهشة، الأمر الذي ستتعرف عليه بعد قليل.

وفيما يتعلق بالقسم الأول سنضع هذه الألوان من الصراع في أُطرها الأساسية العامة؛ ولذلك سوف يقتصر حديثنا على أهم مواطن النزاع بين الصوفية، والفقهاء، والمفسرين، والمحدِّثين، وأصحاب المناهج العقلية من متكلمين وفلاسفة، ثم نستغل ذلك كله لكي نقدم كلمة وجيزة عن استكمال التصوف لعناصر العلم المستقل، مع بيان مظاهر سموِّه على بقية العلوم الأخرى؛ فقد تميز

التصوف بنظريته التي تعلو فوق النظريات الأخرى، وخاصة بالنسبة لقضايا الإنسان، والكون، والحق والتي تتصف بالشمول والأهمية.

(١) بين الصوفية والفقهاء

نود أن نشير - في البداية - إلى أن البحث سوف يثبت لنا في النهاية أنه لا خلاف حول الفقه بمعناه الصحيح والعميق، وربما فسر لنا هذا وجود كبار الفقهاء إما مع التصوف بتأييدهم، أو منخرطين في سلكه عمليًا، كما يلقي الضوء على ما صنعه رجل مثل الإمام الشعراني في الطبقات الكبرى، حين عد في صدر طبقاته الصوفية: الأوزاعي، والثوري، والشافعي، ومالك بن أنس، وأبا حنيفة النعمان، وأحمد بن حنبل، وغيرهم كثير[١].

ولكننا - على الرغم من ذلك - نجد أيضًا بعض الأسماء اللامعة تُذكر في صف الهجوم على التصوف، أو على الأقل بعض قضاياه، من أمثال: ابن الجوزي، وابن تيمية، وابن حنبل الذي يضطرب النقل عنه، وغيرهم[٢].

ويبدو أن الحنابلة كان لهم دور بارز في الصراع، وفي هذا يقول الدكتور محمد حسن في تقدمته رسالة (شكاية إلى أهل السنة): «انتشر أمر الحنابلة، وزاد عددهم بعد وفاة الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ، ولكنهم كلما ازدادوا عددًا وقوة ازدادوا تعصبًا وجهلًا وغلوًّا، حتى إنهم كانوا يقولون: «كل من لم يكن حنبليًّا فليس بمسلم»»[٣].

وهذا على خلاف شيخهم أحمد بن حنبل، فيما تذكر بعض المصادر، فقد كان يوصي ولده بمجالسة الصوفية[٤].

(١) ينظر على سبيل المثال: ص ٣١-٥٦، من الجزء الأول.

(٢) ينظر في هذه الشخصيات وغيرها: بحثنا عن الرمزية عند محيي الدين بن عربي، المقدمة، مكتبة كلية أصول الدين، والتصوف الثورة الروحية، لعفيفي ١١٣.

(٣) ص ٢٧، وانظر: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ١: ٥٢، وتذكرة الحفاظ ٣: ٣٥٧.

(٤) ينظر: الطبقات الكبرى ١: ٤.

وقد بدأ الصراع جليًّا في قضايا الحلَّاج والسُّهْرَوَرْدي المقتول، وفتنة «غلام الخليل» التي كاد يذهب ضحيتها سبعون من كبار الصوفية، هذا بالإضافة إلى الكثيرين الذين أصبحوا على شفا التعرض للسيف، لولا تعقُّل الغالبية العظمى من الفقهاء والحكام، وسَعة أفقهم[1].

ومع ذلك فبالإمكان القول: إنه لم يكن هناك صراع بالمعنى الذي نجده في التيارات الثقافية الأخرى، ويرجع ذلك إلى وَحْدة العقائد الإسلامية، ووضوحها الحاسم، وعدم تعرضها للتحريف على يد جماعة المسلمين.

وتلك نظرة تخالف الاتجاه الاستشراقي وأنصاره من الباحثين، الذين يريدون تصوير التصوف الإسلامي وكأنه دين جديد يماريه أصحاب الدين المأثور[2].

ويلحظ الباحثون أن الصوفية كانوا يميلون - في أكثر الأحيان - إلى عدم الرد على الفقهاء، وهذا يرجع إلى حقيقة مقررة في الطريق الصوفي، وهي أن الاشتغال بالجدال له ضرره فيما يتعلق بالوقت الذي ينبغي أن يصرف في العبادة والتصفية القلبية، وإلى ما يجلبه على القلب من تشويش؛ ولهذا يقول ابن عربي:

«لا تشتغل بالرد على أحد من خلق الله، بل ربما نقيم لهم العذر في ذلك؛ للاتساع الإلهي»[3].

وتتلخص أهم النقاط التي أثير حولها النقاش بين الصوفية والفقهاء في: النظرة

(١) ينظر: التصوف: الثورة الروحية في الإسلام ص ١١٣-١١٤.
(٢) ينظر: من تاريخ الفلسفة الإسلامية، والفصلان اللذان كتبهما كوربان فيه عن الاثني عشرية والإسماعيلية مهمان.
(٣) الفتوحات المكية ٣: ٢٧٠.

العامة إلى الفقه ومنهجه، وطرق العبادة والمجاهدة، ومدى الالتزام بالتكاليف المشروعة، والاجتهاد وطرقه، وما لا يكاد يحصى من القضايا الفرعية التي سوف نشير إلى بعضها في الإطار السالف.

وسوف يتبين لنا ـ في النهاية ـ مغالاة بعض الباحثين في أوجه الاختلاف؛ حين رأى أنهم اختلفوا في الفكرة، والمنهج، والعاطفة؛ فقد اختلفوا في ماهية الدين، وماهية الأحكام الشرعية، وكيفية استنباطها، وتعليلها، وماهية العبادة، وطريقة تأديتها، وما الحلال والحرام، والمفاضلة بين الفروض والنوافل، والصلة بالله، هل هي عابد بمعبود أم محب بمحبوب؟(١).

(أ) النظرة العامة إلى الفقه:

جاء الإسلام دينًا متكاملًا؛ لأنه قدر له أن يختم رسالة السماء إلى الأرض، فاحتوى على جميع التعاليم التي تُصلح من شأن الإنسان في شتى مناحي الحياة، سواء أكانت عقدية تتعلق بالإيمان وأحوال القلوب والعقول، أم كانت متعلقة بالتشريعات المنظِّمة لعَلاقات الإنسان بنفسه، ومجتمعه، والمجتمعات الأخرى، أي: إنه كان باختصار: عقيدة، وتشريعًا، وأخلاقًا(٢).

وقد أخذ الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ هذا كله عن رسول الله ﷺ بالتسليم الكامل، بعد أن غزا نور الإيمان قلوبهم.

ولم يعرفوا ـ في ذلك ـ نزاعًا يؤثر على إمكانية تعليمهم وتربيتهم؛ ليكونوا حمَلة النور الإلهي الذي أنزل على رسولهم ﷺ، وليصبحوا مُثُلًا عليا للبشرية جمعاء، فكانوا كما شبههم القرآن الكريم: ﴿ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ ﴾[الفتح:٢٩].

(١) ينظر: التصوف: الثورة الروحية، للدكتور عفيفي ص١١٣.
(٢) ينظر: فيما يتعلق بالعقيدة والأخلاق، الفقرتان الخاصتان بالعلاقة بين المتكلمين والفلاسفة.

كما قرنوا العلم بالعمل، فأتاح لهم كلُّ ذلك الانصرافَ إلى نشر دين الله، وبناء دولة مترامية الأطراف تشيع في جَنَباتها أنوار هدى الحق ﷻ.

وقد سار على نهجهم أجيال من التابعين، ولكنَّ ظروفًا جديدة أملت بعض التغيرات، من أهمها: تسجيل الأحكام الفقهية أسوة بالعلوم الأخرى، ومحاولة التغلب على مشكلات التطبيق لها في الحياة العملية. فالأمر يستدعي إدخال التفصيلات والحوادث في نطاق الأحكام الكلية؛ لتنطبق عليها الأحكام الشرعية الخمسة: الواجب، والمحرم، والمستحب، والمكروه، والحلال، فالمسلم الحق لا بد له من عرض أفعاله على هذا الميزان، ومساءلة نفسه قبل الفعل: ما حكم الله؟

أما فيما يتعلق بتسجيل الأحكام الفقهية، فقد كان الأمر في بدايته غير مرغوب فيه؛ تبعًا لعدم الرغبة في كتابة أحاديث الرسول ﷺ، ويقول الإمام الغزالي في تعليل ذلك: «... الكتب والتصانيف محْدثة، لم يكن شيء منها في زمن الصحابة وصدور التابعين، وإنما حدثت بعد سنة مائة وعشرين من الهجرة، وبعد وفاة جميع الصحابة وجِلَّة التابعين ﭫ، وبعد وفاة سعيد بن المسيِّب، والحسن، وخيار التابعين. بل كان الأولون يكرهون كتب الأحاديث وتصنيف الكتب؛ لئلا يشتغل الناس بها عن الحفظ، وعن القرآن، وعن التدبر، وعن التذكر، وقالوا: احفظوا كما كنا نحفظ... وكان أحمد بن حنبل ينكر على مالك تصنيف (الموطأ)، ويقول: ابتدع ما لم تفعله الصحابة ﭫ. وقيل: أول كتاب صنِّف في الإسلام كتاب ابن جريج في الآثار وحروف التفاسير عن مجاهد وعطاء وأصحاب ابن عباس ﭫ بمكة، ثم كتاب مَعْمَر بن راشد الصنعاني (١٥٤ هـ - ٧٧١ م)

باليمن جمع فيه سننًا نبوية مأثورة، ثم في القرن الرابع حدثت مصنفات الكلام، وكثر الخوض في الجدال والغوص في إبطال المقالات»[1].

وقد كانت البداية ملائمة تمامًا؛ إذ كان عرضها عن طريق عرض الأحاديث الخاصة بها وبغيرها، فقد كان الفقه ذا معنى شمولي، كما سنرى بعد قليل، وخير مثال على ذلك ما فعله الإمام مالك ﷺ في كتابه السالف؛ إذ رتبه حسب الموضوعات الفقهية؛ ولذلك اعتبره بعض الصوفية الكتاب المثالي في الفقه؛ لوضوح وظهور قصده الشارع ﷺ فيه.

يقول أحد كبار الصوفية المعاصرين، وهو الدكتور «عبد الحليم محمود»: «وكانت الطريقة المثلى للتأليف في الفقه هي الطريقة التي اتبعها السلف الصالح ﷺ، لقد اعتقدوا اعتقادًا موفقًا؛ هو أن مهمتهم إنما هي جمع الأحاديث في كل مجال، وتنسيقها، وتبويبها، وتقسيمها إلى فصول، وإلى فقرات تنتظم جميعها تحت وَحْدة متَّحدة هي الحياة الإسلامية»[2].

ولكن ما لبث الأمر أن اتخذ مجرى آخر تحت تأثير ظروف كثيرة، من أهمها: المشكلة الثانية، مشكلة التطبيق الجزئي على الحوادث المتجددة، فوجد إلى جانب القرآن والسنة كمصدرين للتشريع مصادر الإجماع، والقياس والاستحسان، والمصالح المرسلة، وما لبثت وجوه الرأي السالفة أن عمِلت عمَلها حين كثرت العقول التي أدلت بدَلْوها، وأمدَّها الحكام بالتشجيع لسبب أو لآخر، فسبرت أغوار القضايا، ووضعت الكتب المطولة التي اقتصرت في معظم

---

(١) إحياء علوم الدين، جـ١ ص ٧٩، ط بولاق ١٢٩٦هـ.

(٢) ينظر بحثه الممتاز عن الفقه، الذي نشر في مجلة الأزهر، عدد ذي القعدة سنة ١٣٠٦هـ، وقارن الدعوة المسرفة لديبور في (تاريخ الفلسفة الإسلامية) عن استفادة الفقة بالقانون الروماني ص ٤٧: ترجمة د. أبو ريدة.

أجزائها على استعراض الآراء والافتراضات، ووضعت فلسفة العلم «أصول الفقه» التي بدأت بـ(رسالة الإمام الشافعي)، وكان أن وضع الفقهاء المسلمون منطقهم الخاص، ومنهجهم في البحث.

ثم انتهى الأمر أخيرًا إلى خضوع «أصول الفقه» - كما خضعت بعض العلوم الأخرى - لتأثير الاتجاه العقلي الفلسفي عند المتكلمين والفلاسفة[1].

وفي هذا يقول ابن خلدون في (مقدمته) في باب «أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات»: «وكملت صناعة أصول الفقه... وتهذبت مسائله، وتمهدت قواعده، وعُنِي الناس بطريقة المتكلمين، وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون: كتاب (البرهان) لإمام الحرمين، و(المستصفى) للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب (العُمَد) لعبد الجبار، وشرحه (المعتمد) لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه».

وإلى هنا نتوقف عن هذا العرض، فلسنا أمام استعراض لتاريخ الفقه؛ لنتبين موقف الصوفية.

وفي البداية لا بد لنا من القول بأن اتهام الصوفية بنَبْذ العلم وتعلُّم العلوم الفقهية وغيرها - تهمة باطلة.

وهذا مبني على مؤلفاتهم التي تتناول الفقه، وعلى لب نظريتهم في السلوك والمعرفة، فمن الملحوظ أنك تكاد تعدم تلك الكتب الصوفية التي لا يكون موضوعها الفقه بطريقة أو بأخرى[2]، اللهم إلا إذا استثنينا كتب الطبقات إلى درجة معينة، فإن محتواها الأساس هو الفقه بمعناه الصحيح، وخير مثل على

---

(١) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق (شيخ الأزهر الأسبق)، ص٢٤٩.

(٢) تمتلئ المكتبة الإسلامية بكتب عمل اليوم والليلة، ومعظمها للصوفية.

ذلك: ما فعله الإمام الغزالي في (إحياء علوم الدين)، وابن عربي في (الفتوحات المكية)، والإمام عبد القادر الجيلي في «الغُنْيَة»، وغيرها كثير.

كذلك تعتبر الشريعة عند الصوفية ـ بجملتها وتفصيلها ـ الطريق الموصل إلى معرفة الحقائق عن طريق المشاهدة؛ ولذلك كان العلم بها شرطًا في السلوك، وسبيلًا موصلًا إلى نوع معرفتهم الخاص، ونعني به المعرفة عن طريق الإلهام، والمشاهدة للملأ الأعلى[1].

وإذا وقع في كلام الصوفية، ما قد يفهم منه البعض ذلك[2]، فمرجعه إلى الأخطاء التي وقع فيها الفقهاء حين تعرضوا لها؛ فقد وصل بهم الأمر إلى الاستغناء بالعلم عن العمل تحت وطأة المعرفة، وهو استغناء بالوسيلة عن الغاية، وإهمال لأمر له خطورته عند الصوفية، وهو إمكان الاستزادة من العلم الإلهامي بتفصيلات القضايا عن طريق مزيد العمل، بالإضافة إلى أن فيه إهمالًا للغاية القصوى، وهي وجه الحق، وعن هذه الفكرة الدقيقة، فكرة العبودية للمعرفة على النحو السالف، يقول محيي الدين بن عربي:

«مَا مِنْهُمُ أَحَدٌ يُحِبُّ إِلَهَهُ ... إِلَّا وَيَمْزُجُهُ بِحُبِّ الدِّرْهَم

فيُقَالُ: هَذَا عَبْدُ مَعْرِفَةٍ، وَذَا ... عَبْدُ الجِنَانِ، وذا عُبَيدُ جَهَنَّمِ

إِلَّا الْقَلِيلُ مِنَ الْقَلِيلِ فَإِنَّهُمْ ... سَكْرَى بِهِ مِنْ غَيْرِ حِسٍّ تَوَهُّمِ

فَهُمْ عَبِيدُ اللهِ لا يَدْرِي بِهِمْ ... أَحَدٌ سِوَاهُ، لا عَبِيدُ المُنْعِمِ

(١) انظر في ذلك الفقرات التالية عن: المجاهدة، والمتكلمين، والفلاسفة.

(٢) ينظر نيكلسون في: «الصوفية في الإسلام» ص٥٢.

فَأَفَـــادَهُمْ لَمَّـــا أَرَادَ رُجُـــوعَهَم لِقُصُـورِهِمْ مِنْ كُـلِّ عِلْـمٍ مُبْهَمِ»[1]

ويعطينا صاحب (عوارف المعارف) أهم جوانب موقف الصوفية من هذه القضية، فهو يقرر جمع الصوفية بين نَوْعَيْ العلم المأخوذ عن الغير والعلم الناتج من العمل حين يقول عن الصوفية: «... جمعوا بين علم الدراسة وعلم الوراثة بإحكام أساس التقوى»[2].

وفي النص التالي يقرر أن القراءة قد تكون ذات فائدة روحية، وينصح بتصفية النية، وإخلاصها لله قبل القراءة، فيقول: «ومن الأدب في المطالعة: أن العبد إذا أراد أن يطالع شيئًا من الحديث والعلم يعلم أنه قد تكون مطالعة ذلك بداعية النفس، وقلة صبرها على الذكر والتلاوة، والعمل، فتستروح بالمطالعة كما تستروح بمجالسة الناس ومكالمتهم، فليتفقد المتفطن نفسه في ذلك.. فإذا أراد مطالعة كتاب أو شيء من العلم، لا يبادر إليه إلا بعد التثبت والإنابة والرجوع إلى الله تعالى وطلب التأييد من رحمة الله فيه، فإنه قد يرزق بالمطالعة ما يكون من مزيد حاله»[3].

ويقول عن التلازم بين العلمين: «قال ابن مسعود رضي الله عنه: ليس العلم بكثرة الرواية، إنما العلم الخشية، وقال الحسن: إن الله تعالى لا يعبأ بذي علم ورواية، إنما يعبأ بذي فهم ودراية، فعلوم الوراثة مستخرجة من علوم الدراسة، ومثال علوم الدراسة كاللبن الخالص السائغ للشاربين، ومثال علوم الوراثة كالزبد

(١) الفتوحات المكية، سفر ٢: ٢١٩ تحقيق: د. عثمان يحيى.
(٢) ص ١٣.
(٣) عوارف المعارف.

المستخرج منه، فلو لم يكن لبن لم يكن زبد، ولكن الزبد هو الدهنية المطلوبة من اللبن»[1].

وجملة القول: إنه لم يكن غريبًا أن نقرأ هذا النص عند الصوفية: «علماء التفسير وأئمة الحديث، وفقهاء الإسلام، أحاطوا علمًا بالكتاب والسنة، واستنبطوا منهما الأحكام، وردوا الحوادث المتجددة إلى أصول من النصوص، وحمى الله بهم الدين»[2].

ومن الواضح أن هذا الخطأ قد تسبب في خطأ آخر يأخذه عليهم الصوفية؛ فقد شغلتهم هذه الشهوة العلمية الخفية ـ إلى جانب الأغراض الهابطة الأخرى ـ عن مراقبة نفوسهم، وألوان سلوكهم.

فقد أبصروا كيف أن بعض الفقهاء لم ينتفعوا ـ خلال معركة الحياة ـ بما يتناولونه بالدراسة، فقد تفشت فيهم كثرة من الأخلاق الفاسدة، مثل: الغرور، وحب الرياسة، والتنافس فيما بينهم وبين غيرهم، والحقد والحسد، والجري وراء المال، والسعي في إرضاء الحكام، إلى حد الاعتداء على روح النصوص الشرعية، ويتمنون مع ذلك كله على الله الأماني!

هذا، بينما تحتل العَلاقة بين العلم والعمل مكانة فريدة عند الصوفية، فترى رجلين مثل «السُّهْرَوَرْدي» و«ابن عربي» يذهبان إلى أن العلم الذي لا يؤدي إلى العمل إنما هو ظن لا علم، وخاصة إذا قلنا إن العلوم الدينية إنما هي في حقيقتها أذواق روحية تمتزج بالقلب، إذا تحقق فيها شرط الصدق فتؤدي إلى العمل ولا بد.

---

(١) عوارف المعارف: ٣١-٣٢، وانظر: ٢١-٢٢، ٢٧، ٣٠، ٣١، وروضة التعريف للسان الدين بن الخطيب: ١٨٩-١٩٠.

(٢) المرجع السالف: ٨.

يقول «السَّرِيِّ السَّقَطي» في عبارة حارة: «واغمَّاه من فتنة العلماء، واكرباه من حَيْرة الأدلاء!»[1].

ويبدو أن الأمر قد بدأ بداية مبكرة، يقول فرقد السَّبخي للحسن البصري (٢٠-١١٠هـ): «يا أبا سعيد، إن الفقهاء يحاربونك، فقال: ثكلتك أمك، وهل رأيت بعينك فقيهًا؟! إنما الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة»[2].

و يبين السُّهْرَوَرْدي خطورة فساد العلماء فيقول: «العلماء أدلاء الأمة، ونقباء ديوان الإسلام، ومعادن حكم الكتاب والسنة، وأمناء الله تعالى في خلقه، وأطباء العباد، وجهابذة الملة الحنيفية، وحملة عظيم الأمانة؛ فهم أحق الخلق بحقائق التقوى، وأحوج العباد إلى الزهد في الدنيا؛ لأنهم يحتاجون إليها لنفسهم ولغيرهم؛ ففسادهم فسادُ متعدٍّ، وصلاحهم صلاحُ متعدٍّ.

قال سفيان بن عيينة: أجهل الناس من ترك العمل بما يعلم، وأعلم الناس من عمل بما يعلم، وأفضل الناس أخشعهم لله تعالى. وهذا قول صحيح يحكم بأن العالم إذا لم يعمل بعلمه فليس بعالم، فلا يغرك تشدُّقه واستطالته، وحذاقته وقوَّته في المناظرة والمجادلة؛ فإنه جاهل وليس بعالم إلا أن يتوب الله عليه ببركة العلم؛ فإن العلم في الإسلام لا يضيع أهله»[3].

كما يقدم لنا هذا الصوفي الكبير أمثلة واقعية، وخاصة ما لحظه الصوفي «الأصم» من الإغراق في التَّرف والرفاهية اللذين وقع فيهما الفقهاء من أمثال: الطَّنافسي، وابن مقاتل، وغيرهما من معاصريه[4].

(١) الطبقات الكبرى للشعراني ١: ٦٣-٦٤.

(٢) الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، لمحمد البهلي النيال ص ٣٢، نشر مكتبة النجاح، تونس في ١٩٨٤هـ وعوارف المعارف ص ٧-١٠.

(٣) عوارف المعارف ص ٢٢.

(٤) المرجع السابق: ٢٨-٣٠، وانظر: ٣٤-٣٥، ٣٦-٣٧، والرمزية عند ابن عربي ص ٣١٢-٣١٧.

ويقول ابن عربي: «العلم عندنا يقتضي العمل ولا بد، وإلا فليس بعلم، وإن ظهر بصورة علم»[١].

وقد انعكس موقف الفقهاء على كثير من الحقائق المتصلة بالنظرة العامة إلى الفقه، من أهمها:

تزايد الاهتمام بالحيل الفقهية، فبعد أن كان الأمر في بدايته ـ وخاصة على يدي الفقيه العظيم أبي حنيفة النعمان ـ مجرد اتجاه إلى التخفيف؛ مسايرة لروح الشرع الرحيمة، أصبح فنًّا يتبارى فيه كثير من الفقهاء، حتى كاد يصبح الأمر أمر حِيل لا تقوى، ورخصة لا عزيمة.

وقد كان الصوفي الكبير «الحكيم الترمذي» من أكثر الصوفية نقدًا لهذا الاتجاه؛ لأنه ابْتُلِي بالكثير من أصحابه خلال الجو الفقهي الذي يعيش فيه[٢].

ومنها: نبذ العمق الروحي لقواعد الشرع، وكان من نتائج هذا الإهمال أن أخرج من الفقه بمعناه المتكامل البحث في أفكار مهمة، مثل: التقوى، والخواطر، والمراقبة... وغير ذلك مما اهتم به الفقه على أيدي الصوفية، بل إننا سوف نرى من بعد من يذم مصنفات الصوفية؛ لاحتوائها على تحليل الخواطر والنزعات النفسية[٣]؛ لأن اهتمامهم كان مركزًا على مجرد عرض الأحكام.

وبهذا يأخذ الفقه معنى واسعًا وشموليًّا عبر عنه الصوفي المعاصر الدكتور عبد الحليم محمود في بحثه المشار إليه آنفًا، ويزيد الأمر وضوحًا عندما يتحدث

(١) رسالة الانتصار: ورقة ٨ب – ٩أ، والتجليات ص ٥٣٦، والفناء ص٧.
(٢) انظر نقده لمنهج الاحتيال العلمي في المعرفة عند الحكيم الترمذي، للحسيني ص ٧٩-٩٠.
(٣) ينظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ١٧٤، وانظر رأي أبي زرعة في: البداية والنهاية لابن كثير، جـ١٠: ٣٢٥، ٣٣٠، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي، جـ٨: ٢١١، ٢١٦.

السُّهْرَوَرْدي في النص التالي، مستندًا إلى قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾[التوبة:١٢٢].

«... فصار الإنذار مستفادًا من الفقه، والإنذار إحياء المنذر بماء العلم، والإحياء بالعلم رتبة الفقه في الدين، فصار الفقه في الدين من أكمل المراتب وأعلاها، وهو علم العالم الزاهد في الدنيا، المتقي، الذي يبلغ رتبة الإنذار بعلمه»[1].

وفي تأمل لآية أخرى هي: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[الأعراف:١٧٩] يبين لنا آثار جعل الفقه صفة للقلب: «والحق ﷻ جعل الفقه صفة القلب، فقال: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾، فلما فقِهوا علِموا، ولما علِموا عمِلوا، ولما عمِلوا عرَفوا، ولما عرفوا اهتدوا، فكل من كان أفقه كانت نفسه أسرع إجابة، وأكثر انقيادًا لمعالم الدين، وأوفر حظًّا من نور اليقين».

وهو نوع الفقه الذي أشار إليه رسول الله ﷺ، حين قرأ على الأعرابي قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[الزلزلة:٧، ٨] فقال الأعرابي: حسبي، حسبي! فقال رسول الله ﷺ: «فَقِهَ الرَّجُلُ»[2].

---

(١) عوارف المعارف ص١٠.

(٢)أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الصلاة، باب: تحزيب القرآن (١/ ٥٢٩) برقم: (١٣٩٩)، والنسائي في «السنن الكبرى» كتاب: فضائل القرآن - إذا زلزلت(٧/ ٢٦٢) برقم: (٧٩٧٣)، والحاكم في «مستدركه» كتاب: التفسير - تفسير سورة الزلزلة - فضيلة سورة إذا زلزلت (٢/ ٥٣٢) برقم: (٣٩٨٦) وهذا لفظ الحاكم من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما "... فَأَقْرَأَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ﴾، حَتَّى فَرَغَ مِنْهَا، فَقَالَ الرَّجُلُ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَا أَزِيدُ عَلَيْهِ أَبَدًا. ثُمَّ أَدْبَرَ الرَّجُلُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَفْلَحَ الرُّوَيْجِلُ، ثُمَّ ذَكَرَ مَا يُقِيمُهُ». وقال الحاكم: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ

وهذا ما نستطيع أن نلحظه أيضًا حين يناقش الصوفية: ما العلم المفروض في قوله ﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»[1]؟ وحين يعددون أنواعًا كثيرة من علومهم[2].

وقد اعترف كثير من الفقهاء والعلماء بالعمق العملي والروحي لفقه الصوفية، وهو ما نجده -كما سبقت الإشارة- في: آراء «ابن خلدون»، وتأثر ابن حنبل بما قاله شيبان الراعي، وبأبي حمزة البغدادي، وإذعان ابن سُريج الفقيه القاضي للجنيد شيخ الطائفة ببغداد، والإمام أبي عمران لأبي بكر الشبلي[3].

وإنها لمشاهد رائعة تسيطر فيها الحقيقة بما لها من سلطان على الأنفس، والعقول، والأرواح، مهما بلغت درجة العلم الظاهر.

في أحد هذه المشاهد نجد فيما رواه القشيري: «أحمد بن حنبل كان عند الشافعي رضي الله عنهما، فجاء شيبان الراعي، فقال أحمد: أريد يا أبا عبدالله أن أنبه هذا على نقصان علمه؛ ليشتغل بتحصيل بعض العلوم، فقال الشافعي: لا تفعل، فلم يقنع، فقال لشيبان: ما تقول فيمن نسي صلاة من خمس صلوات في اليوم والليلة، ولا يدري أي صلاة نسيها، ما الواجب عليه يا شيبان؟!

---

(١) أخرجه ابن ماجه في «سننه» أبواب السنة، باب: فضل العلماء والحث على طلب العلم(١ / ١٥١) برقم: (٢٢٤) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه. وإن كان هذا الحديث ضعيفًا كما النووي، إلا أن الإمام المزي قال: هذا الحديث روي من طرق تبلغ رتبة الحسن حاشية السندي على ابن ماجه: (١ / ٩٨).

(٢) انظر في القضية الأولى النص المهم للسهرودي في مؤلفه السالف ص ٢٣-٢٥، وفيما يتعلق بعلوم الصوفية انظر علاجنا التالي للتصوف كعلم متكامل.

(٣) ينظر: الطبقات الكبرى ١: ٤، ومقدمة ابن خلدون ص ١٦٣-١٦٦، تحقيق: د/ وافي.

فقال شيبان: يا أحمد، هذا قلب غفل عن الله تعالى فالواجب أن يؤدب حتى لا يغفل عن مولاه بعد[1].

أما أبو حمزة البغدادي فيروى عنه: «كان الإمام أحمد إذا جرى في مجلسه شيء من كلام القوم يقول لأبي حمزة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ما تقول في هذا يا صوفي»[2].

ويروى المشهد بين أبي عمران و«الشبلي» على النحو التالي: «وقد حُكِي أن فقيهًا من أكابر الفقهاء كانت «حلقته» بجنب حلقة الشبلي في «جامع المنصور»، وكان يقال لذلك الفقيه: «أبو عمران» وكان تتعطل عليهم حلقتهم لكلام الشبلي.

فسأل أصحاب أبي عمران يومًا الشبلي عن مسألة في الحيض، وقصدوا إخجاله! فذكر مقالات للناس في تلك المسألة والخلاف فيها. فقام أبو عمران وقبل رأس الشبلي، وقال: يا أبا بكر، استفدت في هذه المسألة عشر مقالات لم أسمعها، وكان عندي من جملة ما قلت ثلاثة أقاويل»[3].

وفي المشهد بين الإمام الجنيد وابن سريج لا تسمع سوى كلمة على سبيل التعليق، ولكن لها دلالتها المهمة في اعتراف الفقهاء بنعمة الصدق فيما يحدثنا عنه الصوفية، فقد قيل: «اجتاز أبو العباس بن سريج الفقيه بمجلس الجنيد، رحمهما الله، فسمع كلامه، فقيل له: ما تقول في هذا الكلام؟ فقال: لا أدري ما يقول.. ولكني أرى لهذا الكلام صولة ليست بصولة مبطل».

وهذا الصدق هو الذي انفعل به الإمام أحمد، يقول الشعراني: «وحكى الشيخ

(١) ينظر: الرسالة القشيرية ص ٧٣٢ – ٧٣٢، والطبقات الكبرى ١: ٤.
(٢) الطبقات الكبرى ١: ٨٥، وانظر: ٤.
(٣) الرسالة القشيرية ٢: ٧٣٣، الطبقات ١:٤.

قطب الدين بن أيمن رضي الله عنه: أن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه كان يحث ولده على الاجتماع بصوفية زمانه، ويقول: إنهم بلغوا في الإخلاص مقامًا لم نبلغه»[(١)].

وقد أثارت قضية هذا النوع من الفقه قضية أخرى خطيرة، تعلن عن نفسها في قول أحد الباحثين في التصوف: إن الصوفية حاولوا إقامة التصوف كعلم باطن يحاربون به الفقهاء[(٢)].

والواقع أننا نستطيع أن نرى تفسير تنوع منازع الفقه، والنظر إلى الأحكام في فكرة «الظاهر والباطن» عند كل من شهاب الدين السُّهْرَوَرْدي[(٣)]، والشعراني[(٤)]، والطوسي، وغيرهم[(٥)].

ويمكننا القول إن هناك ثلاثة اتجاهات لا اثنين حول فكرة الظاهر والباطن، وخاصة إذا لحظنا الاتجاه الشيعي إلى جانب الفقهاء والصوفية، ومع أننا سوف نوفي هذه الفكرة حقها في أكثر من موضع[(٦)]، فإننا نود أن نُبْدِي بعض التحفظات إزاء ما عَبَّر عنه بوضع الصوفية لعلم التصوف كعلم باطن يحاربون به الفقهاء.

إذ لم تكن المسألة حربًا بين متنافرين، بل كانت تصحيحًا لأوضاع خاطئة،

---

(١) ينظر: الطبقات الكبرى ١: ٤، وانظر المزيد ص ٥-١٦، والقشيرية: ٢: ٧٣٣-٧٣٤.

(٢) ينظر: التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد ص ٢٠ وما بعدها، والتصوف لعفيفي ص ١١٢، وتلبيس إبليس ص ١٦٣.

(٣) هذا واضح من فصوله الأولى التي قدم بها لتحفته الصوفية: (عوارف المعارف).

(٤) المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٥) انظر رأي رويم، وكتاب ابن منبه إلى ابن مكحول في: التصوف لعفيفي ص ١١٢-١١٤، ومختصر جامع بيان العلم وفضله.

(٦) انظر حديثنا التالي عن: التحلل والالتزام بالتكاليف، وموقف الصوفية من الاتجاهات العقلية عند الفلاسفة والمتكلمين، والرمزية عند ابن عربي ص ١٥٩-١٦٩.

وانحرافًا بمعنى الفقه، ومناهجه، وغايته، أضف إلى ذلك: أن الظاهر والباطن سارا جنبًا إلى جنب عند الصوفية، بينما ظل الفقهاء وغيرهم إلى جانب الظاهر محولين إياه إلى مجرد شكل ورسم لا حياة فيه، وانحرفت الشيعة، فاستغلت فكرة «الباطن البحت» استغلالًا سيئًا للغاية، سنقف على طرف منه فيما يلي:

ولهذا نرى الصوفية حين يتحدثون عن الوراثة عن رسول الله ﷺ يقسمونها إلى: وراثة أحكام، ووراثة أحوال، والأخيرة تعني العمق الروحي الباطني للتجربة الدينية التي ينبغي أن تمتزج عقائدها وأحكامها بالقلب.

وقد اقتصر الفقهاء على النوع الأول؛ ولذلك سموهم: «أصحاب الأشكال والرسوم»، وحاز الصوفية شرف الوراثة الكاملة؛ وراثة الأحكام، ووراثة الأحوال، يقول ابن عربي:

«علماء هذه الأمة وأئمتها يحفظون عليها أحكام رسولها ﷺ كعلماء الصحابة، ومن نزل عنهم من التابعين وأتباع التابعين؛ كالثوري، وابن عيينة، وابن سيرين، والحسن، ومالك، وابن أبي رباح، وأبي حنيفة، ومن نزل عنهم؛ كالشافعي، وابن حنبل، ومن جرى مجرى هؤلاء، إلى هلم جرًّا في حفظة الأحكام.

وطائفة أخرى من علماء هذه الأمة يحفظون عليها أحوال الرسول ﷺ وأسرار علومه؛ كعلي، وابن عباس، وسلمان، وأبي هريرة، وحذيفة، ومن التابعين: كالحسن البصري، ومالك بن دينار، وبُنان الحمَّال، وأيوب السَّخْتياني، ومن نزل عنهم بالزمان؛ كشيبان الراعي، وفرج الأسود المعمر، والفضيل بن عياض، وذي النون المصري، ومن نزل عنهم كالجنيد، والتُّسْتَري، ومن جرى مجرى هؤلاء السادة في حفظ الحال النبوي، والعلم اللَّدني»، وهم من الفقهاء

وغيرهم، ويقول أيضًا: «وأسرار حفاظ الحال النبوي والعلم اللدني: من علماء حفاظ الحكم وغيرهم»[1].

وجملة القول: إن معنى الفقه يتسع اتساع لب المعنى اللغوي الذي يعني الفهم، تلك الكلمة التي تفيد البعد العملي والروحي الذي يأخذه الفقه على يد الصوفية.

(ب) المجاهدة وطرقها:

كذلك كان من أهم مواطن النزاع وتوجيه النقد العنيف من الفقهاء إلى الصوفية: قضية المجاهدة والطرق المستخدمة فيها؛ للوصول إلى الحق ﷻ، وفيما يلي نعالج بإيجاز فكرة المجاهدة ـ بشكل عام ـ وقضاياها، والطرق التي سلكها الصوفية، وما أثير حولها من نقاش.

المجاهدة، والرياضة، والتصفية، والطريق، والسفر، والسلوك، والأدب مع الله تعالى كلها مصطلحات متعددة تؤدي إلى نفس المعنى، وهو: بذل أقصى الطاقة؛ للوصول إلى الغاية، وهي الإلهام، والمشاهدة.

وقد توسع الصوفية في معنى الجهاد والمجاهدة، فتخطوا مجرد جهاد العدو بآلة الحرب إلى جميع ألوان بذل الجهد الموجهة إلى جميع الأعداء، الذين يعوقونهم ويَحجُبونهم دون هذه الغاية، وهم: إبليس، والدنيا، والهوى، والنفس، وفي هذا الضوء فهموا أمثال قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾[العنكبوت:٦٩]، وقوله: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ﴾ [الحج:٧٨].

(١) الفتوحات المكية جـ ٢ ص ٣٦١-٣٦٢.

وقد عبر عن ضرورتها للوصول إلى مرحلة الإلمام، أو المعرفة المباشرة والمشاهدة كثير من الصوفية:

يقول القشيري: «واعلم أن من لم يكن في بدايته صاحب مجاهدة، لم يجد من هذه الطريقة شمة».

ويقول أبو عثمان المغربي: «من ظن أن يفتح له شيء من هذه الطريقة، أو يُكشف له عن شيء منها لا بلزوم المجاهدة، فهو في غلط».

ويقول أبو علي الدقاق: «من زيّن ظاهره بالمجاهدة حسن الله سرائره بالمشاهدة، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾»[1].

ويأخذ العموم شكلًا أكثر تفصيلًا؛ حين يقسمها الصوفية إلى ظاهرة، وباطنة، وتنتظم المجاهدة الظاهرة كل العبادات والتكاليف الخاصة بالبدن، وتنتظم المجاهدة الباطنية التصفية النفسية من كل علائق الدنيا، والهوى، والشهوة، ونزغات الشيطان، والأخلاق الفاسدة، وإن كانت الفروق بين الاثنتين ليست حاسمة في كل الأحيان، فالعلاقات متبادلة بين ظاهر الإنسان وباطنه، كما يشير إليه قول المغربي السابق.

وقد تنوع تعبير الصوفية عن هذه الحقيقة؛ فالدقاق يبصر الأثر الروحي العظيم للقيام الظاهر بالتكاليف، فيقول: «حركات الظواهر توجب بركات السرائر». والسري السقطي وابن أخته الجنيد ينظران إلى أنواع التكاليف، وخاصة الصلاة والذكر، فيقول الأول: «يا معشر الشباب، جدوا قبل أن تبلغوا مبلغي، فتضعفوا وتقصروا كما ضعفت وقصرت»، مع أنه كان في ذلك لا يلحقه الشباب

(١) انظر في هذه الأقوال وغيرها: القشيرية ص ٣٢٦-٣٢٧ وما بعدها.

في العبادة؛ أما الثاني فقد قيل له: من أين استفدت هذا العلم؟ فقال: «من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة»، وأومأ إلى درجة في داره[1].

وكثير منهم ينظر إلى الشهوات وما أَلِفته النفس مما يصدها عن الطريق إلى الله، ويطغى على شفافية الروح وصفاء القلب؛ ليكون محلًّا للخواطر المحمودة، وأهلًا للإلهام، وقابلًا للمشاهدة، يقول الإمام القشيري: «اعلم أن أصل المجاهدة ومِلاكها فطْم النفس عن المألوفات، وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات.

وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير: انهماك في الشهوات، وامتناع عن الطاعات، فإذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبْحها بلجام التقوى، وإذا حرنت عند القيام بالموافقات يجب سوقها على خلاف الهوى، وإذا ثارت عند غضبها، فمن الواجب مراعاة حالها، فما من منازلة أحسن عاقبة من غضب يُكسر سلطانه بخلُق حسن»[2].

وإذا جئنا إلى التصفية الخلقية وجدنا للصوفية الباع الواسع، وقد رأينا من قبل كيف يركز الكثير من الصوفية على الناحية الخلقية عندما عرفوا التصوف، من أمثال الكتانى الذي يقول: «التصوف: خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء»[3].

(١) القشيرية ص ١٣٢-١٣٥

(٢) المرجع السابق ص ٣٢٩-٣٣٠.

(٣) إحياء علوم الدين (٣/ ٥٢)، دار الكتب العلمية.

وكذلك فعل أبو محمد الجريري، وأبو الحسين النوري، وابن عربي، وكثيرون غيرهم[1].

ولهذا تراهم يقسمون المجاهدة قسمين: مجاهدة العوام، ومجاهدة الخواص؛ لأن: «جهد العوام في توفية الأعمال، وقصد الخواص إلى تصفية الأحوال، فإن مقاساة الجوع والسهر سهل يسير، ومعالجة الأخلاق والتَّنقي من سَفْسافها صعب شديد»[2].

وقد بلغ الصوفية في دقة التتبع لآفات النفس، ووصف الدواء لها، حدًّا تتقاصر عنه مدارس علم النفس القديم والحديث، وخاصة تلك التي ركزت على التحليل النفسي؛ فلم يقتصروا ـ كما اقتصرت ـ على دراسة بعض الدوافع كالغريزة الجنسية، أو البحث عن الطعام وغيرهما، بالإضافة إلى أنهم التزموا بما رسمه الحق ودل عليه من عيوب النفس: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾[الملك:١٤][3].

ويبدو هذا واضحًا كل الوضوح، في قولهم: «ومن غوامض آفات النفس: ركونها إلى استحلاء المدح... وأمارة ذلك أنه إذا انقطع عنه ذلك الشرب آل حاله إلى الكسل والفشل»[4].

ويقدم لنا أبو محمد المرتعش تجربة من تجارِبه الخاصة، فيقول: «حججت كذا وكذا حجة، على التجريد، فبان لي أن جميع ذلك كان مشوبًا بحظي، وذلك: أن والدتي سألتني يومًا أن أستقي لها جَرَّة ماء، فثقل ذلك على نفسي، فعلمت أن

(١) انظر علاج الدكتور عبد الحليم محمود لمشكلة تعريف التصوف في مقدمة: المنقذ من الضلال ص ١٦٨ وما بعدها، والفتوحات المكية جـ ٢ – ٢٦٦ – ٢٦٧، ط: بيروت.
(٢) القشيرية ١: ٣٣٠.
(٣) علم النفس والميتافيزيقا لإشبيلية ١٧٢-١٧٢.
(٤) القشيرية ص٣٣٠.

مطاوعة نفسي في الحجات كانت لحظٍّ وشوب لنفسي؛ إذ لو كانت نفسي فانية لم يصعب عليها ما هو حق في الشرع..»[1] وذلك للشيخ الذي «كان يصلي في مسجده في الصف الأول سنين كثيرة، فعاقه يومًا عن الإبكار إلى المسجد عائق، فصلى في الصف الأخير، فلم يُرَ بعد ذلك مدة، فسئل عن السبب، فقال: كنت أقضي صلاة كذا وكذا سنة صليتها، وعندي أني مخلص فيها لله، فداخلني يوم تأخري عن المسجد من شهود الناس إياي في الصف الأخير نوع خجل، فعلمت أن نشاطي طول عمري إنما كان على رؤيتهم، فقضيت صلواتي»[2].

وقد تجلى هذا أفضل ما تجلى في حديث الصوفية عن الخواطر، وتقسيمها إلى خواطر إلهية، وملَكية، ونفسية، وشيطانية.

ويرجع هذا إلى حقيقة أساسية في الطريق الصوفي، وهي: بناء الطريق على الصدق والإخلاص، مع ضرورة توفيق الحق ﷻ.

وهذا ما نستفيده من قول أبي حفص وشارحه القشيري، يقول أبو حفص: «النفس ظلمة كلها، وسِراجها سرُّها، ونور سراجها التوفيق، فمن لم يصحبه في سره توفيق من ربه كان ظلمة كله».

ويقول القشيري: «معنى قوله «سراجها سرها»: سر العبد الذي بينه وبين الله تعالى وهو محل إخلاصه، وبه يعرف العبد أن الحادثات بالله لا بنفسه؛ ليكون متبرئًا من حوله وقوته على استدامة أوقاته، ثم بالتوفيق يعتصم من شرور نفسه، فإن مَنْ لم يدركه التوفيق لم ينفعه علمه بنفسه»، ولهذا قال الشيوخ: من لم يكن له سر فهو مصر على المعصية[3].

---

(١) القشيرية ص٣٣٠.

(٢) انظر في هذه الأقوال والحوادث وأمثالها: القشيرية ص ٣٣٠، وإحياء علوم الدين ٢: ٣٥٠-٣٨١.

(٣) المرجع السابق ص٣٣٤، وكتاب الصدق لأبي سعيد الخراز ص٢٠-٣٤.

ولكن عموم معنى المجاهدة، وبلوغها إلى هذه المرحلة الدقيقة عند الصوفية لم يكن محل إعجاب بعض الفقهاء، وهو المتوقع من أولئك الذين تأثروا بطول الاقتصار على مضغ الأحكام بطريقة شكلية بحتة، ولم يصحب ذلك مجاهدة لأنفسهم للتغلب على النزوات والشهوات، وهذا ما نتعرف عليه لدى ابن الجوزي وابن الأهدل، والفقهاء المعاصرين للمحاسبي، وغيرهم، حين يعترضون على مؤلفات الصوفية التي تتكلم عن المجاهدة بطريقة لم تكن مألوفة لديهم؛ ولاحتوائها على ما يسبب لهم إحراجًا لدى أنفسهم أو غيرهم، أي: عندما يتحدثون عن الخواطر، ومحاسبة النفس في كل نفَس، هل يخرج حاملًا معنى الطاعة المستقر في الصدور والقلوب أم لا؟ وهو ما أشار إليه رسول الله ﷺ بقوله: «حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا»[1].

وعلى الرغم من ذلك ينبغي أن نلحظ أن كثيرًا من الفقهاء قبلوا طريقة المجاهدة بجميع ألوانها الأساسية عند الصوفية، من أمثال ابن رشد، وابن خلدون، وابن تيمية، وابن الجوزي، وتاج الدين بن السبكي، وغيرهم كثير كما سبقت الإشارة.

كذلك ظهر الفرق واضحًا بين الصوفية والفقهاء في الغاية من المجاهدة، ووسائل التقرب إلى الحق ﷻ؛ هل هو الخوف من النار، أو الطمع في الجنة، أو البلوغ إلى مرحلة المشاهدة والإلهام، ودوام الحضور مع الحق ﷻ، أي: إن الله وحده هو الغاية؟

ولقد أعلنت هذه الغاية الأخيرة عن نفسها عند الصوفية منذ أن ناجت السيدة

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» كتاب الزهد، زهد الصحابة ﵃ كلام عمر بن الخطاب ﵁ (١٩ / ١٤٣) برقم: (٣٥٦٠٠) من كلام عمر بن الخطاب ﵁.

الجليلة رابعة العدوية ربها قائلة في ما يرويه العطار: «إلهي! إن كنت عبدتك خوف النار فاحرقني بالنار، أو طمعًا في الجنة فحرمها عليَّ، وإن كنت لا أعبدك إلا من أجلك، فلا تحرمني من مشاهدة وجهك»[1].

ثم توالى الصوفية معلنين تلك الغاية، مستندين في ذلك إلى أمثال قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾[الأنعام:٩١]، ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِىِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾[الأنعام:٥٢].

وقوله ﷺ: «مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ»[2].

ويعتبر هذا أحد الفروق المهمة التي ينبغي أن نفرق بها بين من سموا بالعُبَّاد والصوفية. فالتصوف في الواقع ليس مجرد كثرة في العبادة، وإن كانت ضرورية، بل يحتوي على شيء يتجاوز مجرد «الإجارة» بالعمل في مقابل الجنة والبعد عن النار، إنه الكشف والمشاهدة، ومعاينة الحق والحقائق[3].

وقد بلغت قضية تعليل العبادات ـ جملة وتفصيلًا ـ أبعادًا عميقة لدى الصوفية، وإن لبست في ـ معظم الأحيان ـ ثوب الرمز الذي يتضح أحيانًا ويغمض على البعض أحيانًا أخرى[4].

ولكن، هل اختلفوا في ماهية العبادة، كما يرى بعض الباحثين[5]؟

---

(١) تذكرة الأولياء، شهيدة العشق الإلهي، لبدوي ص٩٠ وما بعدها.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب الإيمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية(١ / ٢٠) برقم: (٥٤)، ومسلم في «صحيحه» كتاب الإمارة ، باب قوله ﷺ إنما الأعمال بالنية (٦ / ٤٨) برقم: (١٩٠٧) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) ينظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: الفصل الأخير، عن مناجاة العارفين.

(٤) ينظر: الرمزية عند محيي الدين بن عربي ص٢٧١-٢٩٤.

(٥) ينظر: التصوف لعفيفي ص ١١٣.

إننا نؤثر عدم الانسياق إلى الموافقة، على الرغم مما يغري بذلك، كما أُغري غيرنا، فالعبادة بمعنى الخضوع والذل والافتقار إلى الحق ﷻ، هو المعنى العام لدى الجميع، ولكن الصوفية عمَّقوه، فمضوا في الشوط إلى نهايته، وهو تسليم كل شيء إلى الحق؛ ليتحقق المعنى الكامل للإسلام؛ ليصبح إسلام الوجه إلى الحق كاملًا؛ ليصير إمكانًا محضًا بالنسبة للحق الفاعل، وتلك هي العبودية المحضة التي هي تعميق لنقطة البداية، لا مخالفة لها، وهي سمة الصوفية على وجه العموم؛ إذ يعمقون ويضيفون، ولا يرفضون ما هو صحيح في ذاته، أو نسبيًّا، وإن كان ساذَجًا بسيطًا عند الفقهاء وغيرهم، فيقول ابن عربي عن المثل الأعلى، الذي عَبَدَ الحق أتم ما تكون العبادة ﷺ: «... خُصَّ برتبة الكمال في جميع أموره ومنها الكمال في العبودية، فكان عبدًا صرفًا لم يقم بذاته ربانية على أحد، وهي التي أوجبت له السيادة، وهي الدليل على شرفه على الدوام»[1].

ويدخل في هذا النطاق كذلك تفرِقة السُّهْرَوَرْدي بين «عبادة المكابدة»، و«عبادة المحبة»[2].

وإذا قلنا: إن هناك فرقًا في تأدية العبادة[3]، فإن ذلك ينبع من عناية الصوفية بالحضور مع الحق ﷻ، لا أننا أمام عبادة مشوَّهة أو مختَرَعة[4].

وقد بلغ الصوفية في هذا مبلغًا يدعو إلى الدهشة والإعجاب، ومن الأمثلة على ذلك ما يرويه لنا ابن عربي عن سهل بن عبد الله التُّسْتَري حين سجد في صلاته، فأحس بعد انتهاء صلاته أن قلبه لم يزل ساجدًا، فمضى يسأل الشيوخ،

(١) الفتوحات ١: ١٤٧، ط الحلبي، واليواقيت والجواهر للشعراني ص١٨-٢٤.

(٢) ينظر: عوارف ص ٣٣-٤٤.

(٣) ينظر: عفيفي في المصدر السابق.

(٤) ينظر: حديثنا التالي عن الاتباع، والتحلل من التكاليف.

فكلهم حار في الإجابة؛ لغرابة الحالة سوى واحد، يقول ابن عربي: «يرحم الله العباداني شيخ سهل بن عبد الله التُّسْتَري حيث قال لسهل: «إلى الأبد»، حين قال له سهل: «أيسجد القلب؟» فقال الشيخ: «إلى الأبد»[1]، وهذا ما نفتقده ـ أو وقوعه على الأقل ـ عند العلماء المشتغلين بالدنيا.

بقي لدينا فيما يتعلق بالقضايا العامة بين الفقهاء والصوفية قضيتان اهتم بهما الباحثون، وهما المفاضلة بين النوافل والفرائض، وابتداع ما لم يشرع على طريق القربة إلى الحق ﷻ[2].

ومن الواضح أن المشكلة الأولى قد نبعت من قول الصوفية: إن الوصول إلى الحق ـ وهو غايتهم ـ من أهم وسائله الإكثار من النوافل، وهذه حقيقة يعتمدون فيها على هذا الحديث الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ**»[3].

ولم يقعدوا مطلقًا على حرمة الفرض، بل جعلوا له من النتائج ما يفوق بكثير

(١) الفتوحات، مفرا ٣٢٨، وانظر عن التستري: طبقات الصوفية للسلمي ٢٠٦-٢١٢، تحقيق: شربية، الخانجي ١٩٥٣م.

(٢) ينظر: المرجع السابق، والدكتوران فوقي حجاج ومحمد مصطفى في قضايا هامة للتصوف الإسلامي ٦٣-١٠٠، ومصادرهما، وخاصة عن ابن الجوزي، وابن تيمية.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: الرقاق، باب: التواضع (٨/ ١٠٥) برقم: (٦٥٠٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

نتائج النفل، إذا أُدِّي على خير وجه ويصحبه النفل، وخير من وضح لنا هذا الصوفي المشهور محيي الدين بن عربي[1].

أما ابتداع ما لم يشرع، فقد أخذ صورتين عند الناقدين: المغالاة فيما شرع، والإضافة المحضة، على حدِّ زعمهم[2].

وسوف نقتصر هنا على علاج أهم هذه الصور، كما نرى أنه من الضروري الملحّ بيان وجهة النظر الصوفية فيه.

١ - الزهد:

أشرنا من قبل إلى أثر فكرة الزهد في نقدين وجِّها إلى الفقهاء: العلاقة بين العلم والعمل، ومفهوم الفقه الصحيح، كما سنشير إلى أثرها في مفهوم التصوف الحقيقي، ونشأته.

ونستطيع أن نجمل مزايا هذا المبدأ المهم عند الصوفية في عدة نقاط:

أولاها: أنه يجعل صاحبه في الجو الروحي الديني حقيقة: ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ ﴾[الأنفال:٦٧].

وثانيها: أن له أثرًا كبيرًا في التصفية، طريق المعرفة الصوفية؛ إذ يساعد على التخلص من القلق، وهو تشويشٌ مصدره الوساوس، والخواطر المتعلقة بالدنيا وشهواتها، وهو حكم بَنَوْه على تجربة عملية متأصلة للأحوال النفسية. وتحليل السُّهْرَوَرْدي من أروع التحليلات التي قدمها إلينا الصوفية[3]، ويقول ابن عربي:

---

(١) ينظر الفتوحات المكية، سفر ٣: ٢٦٢-٢٦٥.

(٢) ينظر: الصوفية في الإسلام ص٢٢.

(٣) ينظر نصه الثمين في: عوارف المعارف ص ١٤.

«ولا يجتمع التجلي والشهوة في محل واحد؛ فلهذا جنَح العارفون والزهاد في هذه الدنيا إلى التقليل من نيل شهواتها»[1].

وثالثها: ما فهمه الصوفية منه من معنى واسع ينتظم المادة والفكر معًا، فهو عندهم: «ترك الفضول في كل عضو بما يستحقه، ظاهرًا وباطنًا، فأولها الجوارح، وأعلاها في الباطن الفكر، فلا يتفكر فيما لا يعنيه؛ فإن ذلك يؤديه إلى الهوى والأماني، وعدم المسابقة بحضور النية في أداء العبادات»[2].

وكان هذا الموقف محل كثير من الاستنتاجات والاتهامات من الباحثين المتقدمين والمحدثين[3].

ومن أهمها: أن الصورة الأولى للتصوف كانت الزهد، ولكن أصحاب هذه النظرة يتناسون تفرِقة الصوفية بين التصوف والزهد، وهي تفرقة تعتمد على الحقيقة الموضوعية للتصوف، أي: إنها تفرقة جوهرية رأينا مثلها عندما فرَّقنا بين كثرة العبادة والتصوف، يقول الدكتور عبد الحليم محمود: «الكل يتفق على أن زهد غير الصوفي إنما هدفه الاستمتاع في الآخرة... أما الصوفي فإنه يزهد في الدنيا؛ لأنه يتنزَّه عن أن يشغله شيء عن الله»[4]، ويقول أبو يزيد البِسطامى: «العارف همُّه ما يأمله، والزاهد همه ما يأكله»[5].

ويهاجم ابن الجوزي وابن تيمية وابن الأهدل فكرة الزهد المبالغ فيها عند

---

(١) ينظر: الفتوحات، سفر: ٢ص ٣٧٥، واللمع للطوسي ص٤٠ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق سفر ٤: ٢٣٧-٢٣٨.

(٣) ينظر: الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي ص ٢١-٤١، وتاريخ التصوف في الإسلام: للدكتور قاسم غني ص ٩ وما بعدها.

(٤) مقدمه المنقذ من الضلال ص ١٧١، ١٧٢.

(٥) الحقيقة التاريخية ص ٧١.

الصوفية[1]، ولكن تفرقة الصوفية الواضحة بين الزهد والتصوف، وفلسفتهم في التجلي وانعكاس صفة الجمال الأزلي في العالم، واشتراك الكثير منهم في المرابطة في الثغور والجهاد بالسيف؛ واحترافهم حتى اشتُهر الكثير منهم بهذه الحرف ونسبوا إليها، يقول السَّرِي السَّقَطي: «كيف يستنير قلب الفقير (الصوفي)[2] وهو يأكل من مال من يغشَ في معاملته، ويعامل الظَّلمة وأكَلة الرِّشا، لا سيما إن كان يسألهم بذلة وخضوع؛ لعدم حرفة تكون في يده»[3].

ولم يمنعهم من ذلك زهد وتوكل: أن جوهر التصوف هو تعلق القلب الصافي بالرفيق الأعلى، وأينما وجدت هذه الحالة وتلك الصورة كان التصوف في الحالين؛ حال الغنى وحال الفقر.

٢ - الخلوة:

كانت الخَلْوة محلُّ كثير من الانتقادات التي وجهت إلى التصوف عند ابن تيمية وغيره[4]، فهي هروب من المجتمع، ومال إلى ذلك كثير من الباحثين في نشأة التصوف؛ إذ رأوا فيه انعزالًا وخوفًا من موجة التَّرف التي بدأ العالم الإسلامي يأخذ بأسبابها؛ كما تؤدي إلى كثير من مظاهر الاختلال النفسي، وتعتبر سببًا من أسباب الانصراف عن العلم والتعلم.

ولكن الدراسة الموضوعية لقضية الخلوة - كما عرضها الصوفية من أمثال: الغزالي، والقشيري، وابن عربي - تبطل هذا الاتهام، وإن المرء ليدهَش حقًّا حين

(١) ينظر الموضع السابق من قضايا هامة، دائرة المعارف الإسلامية: ٥: ٢٧٣.

(٢) انظر في هذا المصطلح كمرادف للتصوف: عوارف ص٤١، وانظر: ١٣، ٢٧، ٢٨.

(٣) الطبقات للشعراني ١: ٦٣، وينظر: أبو الحسن الشاذلي للدكتور عبد الحليم محمود ص ٢٢٥. وينظر: الأقوال التي أوردها نيكلسون في الصوفية في الإسلام: ٣٩، ٤٢، ٤٤ ترجمة شريبة.

(٤) ينظر: مجموعة الرسائل والمسائل ٥: ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ط ١٣٤٩هـ.

يبصر قدرة الصوفية الفذَّة على الغوص في مظاهر الاختلال النفسي: في أي مرحلة يحدث، وأسبابه، وأدويته.

وهي قبل كل شيء طريقة مشروعة؛ ولهذا يورد القشيري حديث مسلم في صحيحه: «إن مِن خير معايش الناس كلِّهم رجلًا آخذًا بعِنان فرسه في سبيل الله، إن سمع فَزْعة أو هَيْعة كان على متن فرسه، يبتغي الموت أو القتل في مظانِّه، أو رجلًا في غنيمة له، في رأس شَعْفة من هذه الشِّعاف، أو في بطن واد من هذه الأودية، يقيم الصلاة، ويؤتي الزكاة، ويعبد ربه حتى يأتيَه اليقين، ليس من الناس إلا في خير[1]»[2]، أضف إلى ذلك مشروعية الاعتكاف، واعتزال رسول الله ﷺ قبل الرسالة وبعدها، وضرورتها النفسية.

ويفرقون بين العزلة والخَلْوة؛ فالعزلة بداية المريد المضطربة، فإذا أحكم أمر الأحوال أصبح أهلًا للخلوة، «متحققًا بأُنْسه» مع الحق، وشئون الروح والحقائق.

ولا تدخل مع شعور الغرور فرارًا من دنس الآخرين، بل الأولى بداخلها أن يُوَلِّيَ وجهه شطر عيوبه، معقبًا للناس منها، مبتغيًا صلاح نفسه.

ومن شرطها ليُتجنب الاختلال النفسي:

«أن يحصل من العلوم ما يصحح به عقد توحيده؛ لكي لا يستهويه الشيطان بوساوسه، ثم يحصل من علوم الشرع ما يؤدي به فرضه؛ ليكون بناء أمره على أساس محكم»[3].

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب الإمارة، باب: فضل الجهاد والرباط (٦/ ٣٩) برقم: (١٨٨٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) القشيرية ص٥٥٣.

(٣) نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية لليافعي، ص٣٣٨، دار الكتب العلمية.

ولن تنتج سوى مزيد من الخلل إذا سيطرت الشواغل التي هرب منها، يقول أبو عثمان المغربي: «من اختار الخلوة على الصحبة ينبغي أن يكون خاليًا من جميع الأذكار إلا ذكْر ربِّه، وخاليًا من جميع الإرادات إلا رضا ربه، وخاليًا من مطالبة النفس من جميع الأسباب، فإن لم يكن بهذه الصفة، فإن خلوته توقعه في فتنة أو بلية»[1].

وليست تبطلًا، يقول سهل التُّسْتَري: «لا تصح الخَلْوة إلا بأكل الحلال، ولا يصح له أكل الحلال إلا بأداء حق الله»[2].

وهي قبل ذلك كله وبعده تحمل معنًى صوفيًّا لابد من وجوده، وهو حضور السر مع الحق، سواء أكنت منفردًا أم كنت في جمع، فإن «العزلة في الحقيقة اعتزال الخصال المذمومة، فالتأثير لتبديل الصفات، لا للتنائي عن الأوطان؛ ولهذا قيل: من العارف؟ قالوا: كائن بائن، يعني: كائن مع الخلق بائن عنهم بالسر»، وهذا ما يعبر عنه الدقاق خير تعبير، وقد سمعه القشيري يقول: «جاءني إنسان، وقال: جئتك من مسافة بعيدة، فقلت: ليس هذا الحديث (علم الصوفية) من حيث قطع المسافة، ومقاساة الأسفار، فارِق نفسك ولو بخطوة، فقد حصل مقصودك»، والنفس تعني عند الصوفية «المذموم من أخلاق العبد»، وهي نفس أقوال البسطامي والجُريري، وغيرهم[3].

ولذلك ينبهنا الصوفية إلى فكرة دقيقة، وهي: أن تصبح الخلوة نفسها عائقًا عن المعنى الحقيقي لها، يقول يحيى بن معاذ: «انظر: أُنسك بالخلوة، أو أنسك

(١) غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية للرُّندي، ص٣٠٧، دار الكتب العلمية.

(٢) تفسيره، ص٧٤، دار الكتب العلمية.

(٣) ينظر: الفتوحات ٢: ٥٦٨- ٥٧٠، ط: الحلبي.

معه (الحق) في الخلوة؟ فإن كان أنسك بالخلوة ذهب أنسك إذا أخرجت منها، وإن كان أنسك به في الخلوة استوت الأماكن في الصحاري والبراري»[1]، وهو نفس المعنى الذي حل به ابن عربي التردد بين المميزات والعيوب الذي عرضه الإمام الغزالي في (إحياء علوم الدين)[2].

٣- الذكر:

كان الكثير من محاولات مهاجمة فكرة الذكر الصوفية من كونه - في الخلوة - تعطيلًا لعملية التعلم[3].

ولكن لم يكن بإمكانه مهاجمته كطريقة قربة إلى الحق ﷻ؛ لورود القرآن الكريم به، بل حثّه على الإكثار منه مطلقًا، حين يأمر به المؤمنين فيقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ [الأحزاب:٤١]، ومن ثم انصرفوا إلى التقليل من شأنه بمهاجمة طريقته وأضربه التي تقتصر أحيانًا على الاسم المفرد، وهو بدعة.

وسنحاول الآن إجمال رد الصوفية؛ ببيان العناصر الأساسية في حديثهم عنه:

فيما وصل إلينا يذهب الصوفية بلا استثناء إلى اعتباره ركنًا أساسًا من أركان الطريق إلى الله، والعون الرئيس للوصول إلى الغاية من التصوف، يقول أبو عليّ الدقاق: «الذكر ركن قوي في طريق الحق ﷻ، بل هو العمدة في هذا الطريق، ولا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر»؛ ولذلك كان السبيل إلى الوصف بالولاية والارتفاع من مقام التصوف إلى مقام

(١) ينظر في هذه الأقوال: القشيرية ص٣٣١-٣٤٣.

(٢) ٢: ٢٢١ - ٢٤١، والفتوحات المكية ٢: ١٥٠- ١٥٧.

(٣) ينظر: الرسائل القشيرية ص ٦٥، ط: بيروت، ابن تيمية في المرجع السابق.

الصـــوفي، يقـــول السُّـــهْرَوَرْدي: «قـــال رســـول الله ﷺ: «سِـــيرُوا سَـــبَقَ الْمُفَـــرِّدُونَ»، قِيـلَ: يَـا رَسُـولَ اللهِ، وَمَـنِ الْمُفَـرِّدُونَ؟ قَـالَ: «الْمُسْـتَهْتَرُونَ[1] بِـذِكْرِ اللهِ ﷻ»[2]، وضـع الـذكر عـنهم أوزارهـم، فـوردوا القيامـة خفافًـا»، فالصوفي في مقام المفرِّدين، والمتصوف في مقام السائرين»[3].

وهو الطريق إلى معرفة الكشف والتحقيق، وخاصة بعد فشل العقل في معرفة المتشابه، وفى هذا يقولون: «.. لنا أن نسلك طريقة أخرى في فهم هذه الكلمات؛ وذلك بأن نفرغ قلوبنا من النظر الفكري، ونجلس مع الحق - تعالى - بالذكر على بساط الأدب والمراقبة، والحضور والتهيؤ؛ لقبول ما يرد علينا منه؛ حتى يكون الحق - تعالى - هو الذي يتولى تعليمنا على الكشف والتحقيق»[4].

ولهذا يذكر الذكر أحيانًا في مقابل الفكر[5].

وهو من الأفعال التي يتبشَّش لها الحق؛ فقد ورد في الخبر: «إنَّ الله يَتبشَّش للرجل يوطئ المساجد للصلاة والذكر»[6]، يقول ابن عربي: «لما حجب العالم

---

(١) أي: الذاكرون على الدوام.

(٢) سبق تخريجه ص٥٤.

(٣) عوارف ص ٥١.

(٤) الفتوحات، سفر ٢: ٧٣ - ٧٤.

(٥) المرجع السابق، سفر ٢: ١٣٠.

(٦) أخرجه أحمد في «مسنده» (٢/ ١٧٥٣) برقم: (٨٤٦٥)، وابن خزيمة في «صحيحه» كتاب: الصلاة، باب فضل انتظار الصلاة والجلوس في المسجد وذكر دعاء الملائكة لمنتظر الصلاة الجالس في المسجد (١/ ٤٥١) برقم: (٣٥٩)، والحاكم في «مستدركه» كتاب: الإمامة وصلاة الجماعة - بشر المشائين في الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة (١ / ٢١٣) برقم: (٧٧٦)، من حديث أبي هريرة ﵁، وبلفظ «لَا يُوَطِّنُ - رَجُلٌ مُسْلِمٌ الْمَسَاجِدَ لِلصَّلَاةِ وَالذِّكْرِ، إِلَّا تَبَشْبَشَ اللهُ بِهِ حَتَّى يَخْرُجَ كَمَا يَتَبَشْبَشُ أَهْلُ الْغَائِبِ بِغَائِبِهِمْ إِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمْ». وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين.

بالأكوان، واشتغلوا بغير الله عن الله، فصاروا بهذا الفعل في حال غَيْبة عن الله، فلما وردوا عليه ـ سبحانه ـ بنوع من أنواع الحضور، أسدل إليهم ـ سبحانه ـ في قلوبهم من لذَّة نعيم محاضرته ومناجاته ومشاهدته، ما تحَبَّب بها إلى قلوبهم»[1].

وهو السبيل إلى رفع الحجب: «... اعلموا أن القلب مرآة مصقولة، كلها وجه لا تصدأ أبدًا، فإن أطلق يومًا عليها أنها صدئت، كما قال ﷺ: «إن القلوبَ لَتصدأ كما يصدأ الحديدُ...» ـ الحديثَ. وفيه: «إن جِلاءها ذكْرُ الله وتلاوةُ القرآن»[2]، ولكن من كونه ـ أي القرآن ـ الذكر الحكيم ـ فليس المراد بهذا الصدأ أنه طُخاء[3] طلع على وجه القلب، ولكن لما تعلق (القلب) واشتغل بعلم الأسباب عن العلم بالله كان تعلقه بغير الله صدأ على وجه القلب؛ لأنه المانع من تجلي الحق إلى هذا القلب»[4].

وهو سبب ذكر الحق للعبد الذكْرَ الخاصّ: ﴿فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ﴾ [البقرة:١٥٢]، بل إن الصلاة نوع من الذكر، وهي عماد الإسلام: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾[سورة طه:١٤]؛ ولذلك كان من المطلوب عدم إلْهاء التجارة والبيع عن ذكر الله[5].

ومن مميزات الذكر: أنه غير مؤقَّت بوقت، يقول القشيرى: «ومن خصائص

(١) الفتوحات سفر ٢: ١١١ – ١١٢.

(٢) رواه الخرائطي في اعتلال القلوب»، باب: ما ينفي عن القلوب صداها، (١/ ٣٣، ح:٥٠) بلفظ: «إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ تَصْدَأُ كَمَا يَصْدَأُ الْحَدِيدُ». قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ، فَمَا جَلَاؤُهَا؟ قَالَ: «تِلَاوَةُ الْقُرْآنِ».

(٣) الطخاء: الكَربُ على وجه القلب. يقال: وجدت قلبي طخاء. ينظر: تاج العروس، مادة: (ط. خ. ي)، (٣٨/ ٤٨٦).

(٤) الفتوحات، سفر ٢: ١١١ – ١١٢.

(٥) ﴿رِجَالٞ لَّا تُلۡهِيهِمۡ تِجَٰرَةٞ وَلَا بَيۡعٌ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ﴾ [النور: من الآية: ٣٧]، وانظر الفتوحات، سفر ٣: ١٨٨.

الذكر أنه غير مؤقت، بل ما من وقت من الأوقات إلَّا والعبد مأمور بذكر الله؛ إما فرضًا أو ندبًا، والصلاة وإن كانت أشرف العبادات، فقد لا تجوز في بعض الأوقات، والذكر بالقلب مستدام في عموم الحالات، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٩١][١].

وهم في هذا بعيدون كل البعد عن الشكلية، فإذا كان الذكر ينقسم إلى: ذكر اللسان، وذكر القلب، فإنه لا اعتبار إلا لذكر القلب؛ لأن «التأثير لذكر القلب»[٢].

ولذلك يتسع معناه، فلا يقتصر على الصيغ والألفاظ، بل ينتهي إلى معنى الحضور مع الحق ﷻ، وعدم الغفلة عنه في كل شيء، فقد سئل الواسطي يومًا عن الذكر، فقال: «الخروج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة»[٣].

والذكر بالمأثور - وعلى وجه الخصوص ما ورد في القرآن الكريم - هو سبيل محققي الصوفية، فقد سُمّي «أهل الله» بـ: أهل «القرآن»، يقول ابن عربي: «وينبغي للمحقق أنه لا يذكر الله إلا بالأذكار الواردة في القرآن؛ حتى يكون في ذكره تاليًا؛ فيجمع بين الذكر والتلاوة معًا في لفظ واحد، فيحصل على أجر التالين والذاكرين...»[٤].

وأخيرًا لا بد لنا من الإشارة إلى أن الاتهام بأن الذكر بالمفرد «بدعة» تشدَّد من ابن تيمية وأمثاله، على حد تعبير الدكتور «فوقى حجاج» في (قضايا مهمة في

(١) القشيرية ص٤٦٨، وينظر استدلاله على مجالس الذكر ص ٤٤٦ - ٤٦٧.
(٢) ينظر: القشيرية ص٤٦٥.
(٣) المرجع السابق ص٤٦٦.
(٤) الفتوحات سفر ٤: ١٣٨ - ١٣٩.

التصوف الإسلامي)[1]؛ فأي مؤمن لا يلتذ بذكر كلمة «الله» وما يذكر به من بقية الصيغ؟!

إن الأمر «ذوقي» على كل حال، وبكل الطرق والأوضاع، كسائر أمور الصوفية، يقول أبو عثمان: «من لم يذق وحشة الغفلة لم يجد طعم أُنس الذكْر»، ويقول الحسن البصري: «تَفقَّدوا الحلاوة في ثلاثة أشياء: في الصلاة، والذكر، وقراءة القرآن، فإن وجدتم، وإلا فاعلموا أن الباب مغلق»[2].

٤- السماع:

وهنا نأتي إلى نموذج لوعي الصوفية الواضح بأخطار الطريق، فليس بالطريق اللين السهل المفروش بالورد، بل هو مَفَاوِزُكم هلَك فيها مَن سلَك، كما يقول الشيخ الأكبر «محيي الدين بن عربي»؛ فإن روعة الغاية وسموَّها وقيمتها تغري الصادقَ والمدعيَ.

وهو بإيجاز: تلك الحالة الانفعالية التي تنشأ من سماع القرآن الكريم، وقد تكون مما يهيج الأشواق الروحية؛ من ذكر، أو شعر له هذه الخاصية، وقد تزيد الأحوال الروحية (أو الواردات) عن طاقة المتلقي، فتحدث في صاحبها ردود فعل متباينة، يهمُّنا منها الحركة الواجدة أو المتواجدة دون الشطح، فلعلاجه موضع آخر[3].

وتنبع الفكرة عند القوم من حالة تحدث كظاهرة لا بد من وقوعها؛ لشدة وقْع القرآن على بعض القلوب، واختلاف طاقات البشر فيما يرون.

---

(١) ص ٧٣.

(٢) الرسالة القشيرية ص٤٧٠، وينظر: الصوفية في الإسلام ص٥٠ – ٥٣.

(٣) ينظر: حديثنا عن المصادر.

ويحلو لهم أن يستشهدوا هنا ببعض النصوص؛ نذكر منها: قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُولَٰٓئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰٓئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَٰبِ﴾[الزمر: ١٧، ١٨]، وقوله: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَآ أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾[المائدة:٨٣]، وقوله: ﴿مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾[الزمر:٨٣]، وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق:٣٧]، وقوله: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾[الحشر:٢١]، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ﴾[الرعد:٣١].

ويورد لنا السُّهْرَوَرْدي هذه الأحاديث: روى زيد بن أسلم قال: قَالَ: قَرَأَ أُبَيُّ ابْنُ كَعْبٍ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَرَقُّوا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «اغْتَنِمُوا الدُّعَاءَ عِنْدَ الرِّقَّةِ فَإِنَّهَا رَحْمَةٌ»»[(١)].

وروت أم كلثوم قالت: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا اقْشَعَرَّ جِلْدُ الْعَبْدِ مِنْ خَشْيَةِ اللهِ، تَحَاتَّتْ عَنْهُ خَطَايَاهُ كَمَا تَحَاتُّ عَنِ الشَّجَرَةِ الْبَالِيَةِ وَرَقُهَا»[(٢)] وقوله: «إذا اقشعرَّ الجلد من خشية الله حرَّمه الله تعالى على النار»[(٣)].

وعن عائشة رضي الله عنها: أن أبا بكر دخل عليها، وعندها جاريتان تغنيان وتضربان بدُفَّيْن، ورسول الله ﷺ مسجًّى بثوبه، فانتهرهما أبو بكر، فكشف رسول الله ﷺ

(١) أخرجه ابن شاهين في «الترغيب في فضائل الأعمال وثواب ذلك» باب: مُختصر مِن فضل الدُّعاء، مِن الكتابِ الكبيرِ (١/ ٥٥) برقم: (١٥٢) من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه.

(٢) رواه البزار في «مسند»، مسند العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه، (٤/ ١٤٨، ح:١٣٢٢).

(٣) أخرجه البزار في «مسنده» (٤ / ١٤٨) برقم: (١٣٢٢) من حديث العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه. وقال الهيثمي: فيه أم كلثوم بنت العباس ولم أعرفها وبقية رجاله ثقات. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: (١٠ / ٣١٠)، وقد قال عنها ابن منده أدركت النبي ﷺ فهي وإن كانت مختلف في صحبتها فهي على الأقل ثقة، والله أعلم.

عن وجهه وقال: «دَعْهُمَا يَا أَبَا بَكْرٍ؛ فَإِنَّهَا أَيَّامُ عِيدٍ»، وقالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: رأيت رسول الله ﷺ يسترني بردائه، وأنا أنظر إلى الحَبَشة يلعبون في المسجد: حتى أكون أنا أسأم»[1]، وقوله: «لله أشدُّ أذنًا[2] في الرجل الحسَن الصوت بالقرآن من صاحب قَيْنة إلى قَيْنته»[3].

وروت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: كانت عندي جارية تُسْمِعني، فدخل رسول الله ﷺ وهي على حالها، ثم دخل عمر ففرت، فضحك رسول الله ﷺ، فقال عمر: ما يضحكك يا رسول الله؟ فحدثه حديث الجارية، فقال: لا أبرح حتى أسمع ما سمع رسول الله؛ فأمرها رسول الله ﷺ فأسمعته، وقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في مدح أبي موسى الأشعري: «لَقَدْ أُعْطِيَ مِزْمَارًا مِنْ مَزَامِيرِ آلِ دَاوُدَ»[4].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: العيدين، باب: إذا فاته العيد يصلي ركعتين وكذلك النساء (٢ / ٢٣) برقم: (٩٨٧)، ومسلم في «صحيحه» كتاب: صلاة العيدين، باب: الرخصة فِي اللعب الذي لا معصية فيه فِي أيام العيد (٣ / ٢١) برقم: (٨٩٢)، واللفظ للبخاري من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

(٢) أذنًا: سماعًا. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، (مادة: ء ذ ن)، (١/ ٣٣).

(٣) أخرجه أحمد في «مسنده» (١١ / ٥٧٨٥) برقم: (٢٤٥٨٠). وابن حبان في «صحيحه» كما في الإحسان، كتاب: الرقائق، باب: قراءة القرآن، ذكر استماع الله إلى من ذكرنا نعته أشد من استماع صاحب القينة إلى قينته (٣ / ٣١) برقم: (٧٥٤)، والحاكم في «مستدركه» كتاب: فضائل القرآن، ذكر فضائل سور وآي متفرقة «لله أشد أذنا إلى الرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة إلى قينته» (١ / ٥٧٠) برقم: (٢١٠٧) من حديث فضالة بن عبيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وصححه ابن حبان (فتح الباري ٨/ ٦٨٧)، وقال الحاكم: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ.

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: فضائل القرآن، باب: حسن الصوت بالقراءة للقرآن (٦/ ١٩٥) برقم: (٥٠٤٨)، ومسلم في «صحيحه» كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: استحباب تحسين الصوت بالقرآن (٢ / ١٩٣) برقم: (٧٩٣)، وبلفظ «لَقَدْ أُوتِيتَ» من حديث أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ورُوي عنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أنه قال: «إن من الشعر الحكمة»[1].

وكان رسول الله ﷺ يضع لحسان منبرًا في المسجد فيقوم على المنبر قائمًا يهجو الذين كانوا يهجون رسول الله ﷺ، ويقول: «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ مَعَ حَسَّانَ مَا نَافَحَ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ»[2].

ورُوي أنه ﷺ قال لأُبي: «اقْرَأْ عَلَيَّ»، فقال: أقرأ عليك وعليك أنزل؟! فقال: «أُحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْ غَيْرِي»، فافتتح سورة النساء حتى بلغ قوله تعالى: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴾ [النساء: ٤١] فإذا عيناه تذرفان[3].

وعن كعب بن زهير: أنه دخل على رسول الله ﷺ المسجد، وأنشده أبياته التي أولها:

بَانَتْ سُعَادُ فَقَلْبِي الْيَوْمَ مَتْبُولُ

حتى انتهى إلى قوله فيها:

إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ ... مُهَنَّدٌ مِنْ سُيُوفِ اللهِ مَسْلُولُ

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: الأدب، باب: ما يجوز من الشعر والرجز والحداء وما يكره منه (٨/ ٣٤) برقم: (٦١٤٥) من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل حسان بن ثابت رضي الله عنه (٧/ ١٦٤) برقم: (٢٤٩٠)، وأبو داود في «سننه» كتاب الأدب، باب: ما جاء في الشعر (٤/ ٤٦٢) برقم: (٥٠٥١) واللفظ له من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: فضائل القرآن باب: من أحب أن يسمع القرآن من غيره (٦/ ١٩٥) برقم: (٥٠٤٩). ومسلم في «صحيحه» كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: فضل استماع القرآن (٢ / ١٩٥) برقم: (٨٠٠)، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وهو الذي أمره النبي ﷺ بقرأة القرآن عليه وليس أبي بن كعب رضي الله عنه.

فقال له رسول الله ﷺ: «من أنت؟» فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا رسول الله؛ أنا كعب بن زهير. فرمى رسول الله ﷺ إليه بردة كانت عليه[1]، فلما كان زمن معاوية بعث إلى كعب بن زهير: بعنا بردة رسول الله ﷺ بعشرة آلاف، فوجه إليه: ما كنت لأوثر بثوب رسول الله ﷺ أحدًا، فلما مات كعب بعث إلى أولاده بعشرين ألفًا وأخذ البردة. يقول السُّهْرَوَرْدي: «وهي البردة الباقية عند الإمام الناصر لدين الله اليوم»[2].

وقد اهتم بها كبار المؤلفين من الصوفية من أمثال: القشيري، والسُّهْرَوَرْدي، وابن عربي، والطوسي، والمكي، والغزالي، وقد خصص لها الأول فصلًا في رسالته، كما خصص الثاني أربعة فصول في كتابه (عوارف المعارف)، وتميز معاصره ابن عربي بالتحليل النفسي والعلمي، أما الشيخ الجليل أبو طالب المكي، ومن ورائه الطوسي، والغزالي، فقد نحَوْا مَنْحى السُّهْرَوَرْدي في علاجه[3].

والواقع أن القول المشار إليه في النصوص لا خلاف عليه بين الصوفية، ولكن موضع الخلاف على حد تعبير السُّهْرَوَرْدي «في استماع الأشعار بالألحان»، وقد تباينت المواقف؛ «فمن منكر يلحقه بالفسق، ومن مولَع به، ويشهد بأنه واضح الحق، ويتجاذبان طرفي الإفراط والتفريط».

(١) أخرجه الحاكم في «مستدركه» كتاب: معرفة الصحابة رضي الله عنهم، ذكر كعب وبجير ابني زهير رضي الله عنهما دعوة بجير إلى أخيه كعب للإسلام وإسلام كعب وقصيدة بانت سعاد (٣/ ٥٧٩) برقم: (٦٥٣٨). وهذا بالنسبة لإنشاد كعب القصيدة، وأما قصة البردة الشريفة، فلم أقف على مصدر.

(٢) عوارف المعارف ص ١٤٤، العلامية ١٣٥٨هـ.

(٣) ينظر: عوارف المعارف ص ١٢٤- ١٤٧، وإحياء علوم الدين ص ٢٧٦ وما بعدها، ومراجع هذه الفقرة.

وقد وقف إلى جانب الرفض الكثير ممن سماهم السُّهْرَوَرْدي بـ:«القراء المتزهدين المتشددين»، والحسن بن سالم، والحضْري، وسهل، وابن سيرين، وغيرهم[(١)].

وحجتهم في ذلك ما يحدث في السماع من اللهو واللعب، وهذا خلاف التجلي الذي هو شأن المتمكن المحقِّق، وإنكار المحبة الخاصة من جانب غير الصوفية من المنكرين، وبدعة الاجتماع لأجله، والانشغال عن العبادات؛ ولذلك يقول الجنيد الصوفي المشهور: «إذا رأيت المريد يطلب السماع، فاعلم أن فيه بقية البطالة»، وكذلك ما فيه من غناء حرَّمه البعض[(٢)].

ووقف إلى جانب القول به معظم الصوفية، نذكر منهم: السَّقطي، وذا النون المصري، والسُّلَمي، وممشاد الدِّينَوري، والشبلي، وأبا نصر السراج، والكتاني، والنصراباذي، والقشيري، والسُّهْرَوَرْدي، وجعفرًا الطيار، وغيرهم كثير.

ولذلك يقول أبو طالب المكي: «إن أنكرنا السماع مطلقًا غير مقيد مفصل، يكون إنكارًا على سبعين صدِّيقًا»[(٣)] وهو بهذا يشير إلى أن موقف هذا الفريق كان موقفًا نقديًّا، فقد وضعوا له شروطًا وآدابًا يجب التزامها.

ومن أهم آدابه عندهم:

إخلاص النية قبل الدخول فيه، وتقديم الاستخارة؛ لأن الصدق شرط أساس في كل مراحل الطريق كما يبين ذلك بوضوح «أبو سعيد الخراز»، يقول السُّهْرَوَرْدي: «مبنى التصوف على الصدق في سائر الأحوال، وهو جدّ كلُّه:

(١) ينظر: عوارف المعارف ص ١٢٤ – ١٤٧.
(٢) انظر الأقوال المختلفة في المرجع السالف.
(٣) قوت القلوب.

لا ينبغي لصادق أن يتعمد الحضور في مَجْمَع يكون فيه سماع إلا بعد أن يخلص النية لله تعالى، ويتوقع به مزيدًا في إرادته وطلبه، ويحذر من ميل النفس لشيء من هواها، ثم يقدم الاستخارة للحضور، ويسأل الله تعالى، إذا عزم البركة فيه، وإذا حضر يلزم الصدق والوقار بسكون الأطراف»[(١)].

كذلك، ينبغي عليه تحري الصدق في الانفعال، وهذا هو فرْقهم بين الوجود والتواجد، يقول الكتاني: «يتقي الصادق استدعاء الوجد، ويجتنب الحركة فيه مهما أمكن»[(٢)].

أما القشيري فيركز على الانفعال الاضطراري فيقول: «... المريد لا تَسْلَم له الحركة في السماع بالاختيار ألبتَّة»[(٣)].

ويفسر الصوفية هذه الأحوال وألوان الشعور الروحي تفسيرًا دقيقًا يعتمد -بالإضافة إلى النصوص والآثار- على العلاقة بين رقة بعض الطباع، والجمال الأزلي المنعكس في العالم، والتناسق المنتشر في كل شيء، وما بين الروح والقلب والنفس والجسم من صلات وتفاعل متبادل؛ أي: على قضية المحبة بكل أبعادها.

والفرق بين المحِق فيها والمبطِل: أن المحق يرجع حاله إلى القلب والروح، والمبطل يرجع إلى النفس والجسم[(٤)].

ويدين ابن عربي الحركة على وجه العموم، ويرجعها إلى الانفعال الطبعي، وهذا يدل على النقص.

---

(١) عوارف المعارف ص١٤٢.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الرسالة القشيرية ص ٧٤٦ - ٧٤٧، والرسائل القشيرية ص ٥٠- ٦٥، لنفس المؤلف.

(٤) ينظر: عوارف ص ١٣٢- ١٣٩.

ولهذا ينصح بعدم استخدام السماع بمعناه المتداول، ويرتقي بالفكرة إلى مستوى أعلى؛ مستوى جمال الكمال، المستوى العرفاني، أو على حد تعبيره:

اكتشاف السماع الساري في كل شيء[1].

(جـ) التكاليف بين الالتزام والتحلل:

تلك قضية من أهم القضايا التي وجِّه فيها إلى التصوف أخطرُ اتهام واجهه، وهو القول بـ«التحلل من التكاليف».

وقد وقع في شرك هذا الاتهام كثير من الباحثين؛ قدامى أو محدثين، مستشرقين أو عرب ومسلمين، من أمثال: ابن الجوزي، وابن تيمية، وابن الأهدل، وبرهان الدين البِقاعي، والزواوي المالكي، وجولد تسيهر، وقاسم، والنشار، والشيبي، وغيرهم كثير[2].

وحجَّتهم الرئيسة التي اعتمدوا عليها: أن الصوفية يفرقون بين الظاهر والباطن، أو ما يسمى بـ«الشريعة» و«الحقيقة»، وأن الأولى وسيلة والثانية غاية، فإذا أدت الوسيلة إلى غايتها انتهت مهمَّتها، ولم يعد إليها حاجة، وفي ضوء هذه الفلسفة تختفي التكاليف الشرعية من حياة الصوفي، عندما يَدَّعي - إن حقًّا وإن باطلًا - أنه وصل إلى غايته.

(١) ينظر: الرمزية عند محيي الدين بن عربي ص ٢٢٣ - ٢٧١، والفتوحات ٢: ٥٣٥ - ٥٣٨، ٣٦٦ - ٣٦٩.

(٢) ينظر على سبيل المثال: تنبيه الغبي للبقاعي ص ١٩ - ضمن مصرع التصوف، وكشف الغطاء: ١٧٦ - ١٨١، ٢٠٣ - ٢٠٨، والفرقان لابن تيمية: ١٧٤، وحوليات دار العلوم لقاسم ص ٦٥، والفكر الشعبي ص ٩٣، ومذاهب التفسير ص ٢١٨.

والواقع أنهم لا يعتمدون في هذا على نصوص صريحة للصوفية، أو مشاهدات، بل كان جل اهتمامهم مركزًا على دراساتهم لبعض الفرق التي ظهرت في المجتمع الإسلامي الواسع.

وكانت تستتر تحت شعار التناقض بين الظاهر والباطن، وكان هدفها الواضح والخفي هو القضاء على الإسلام، وهي فرق متنوعة، يجمعها بعض الباحثين تحت اسم: الباطنية(١).

وتبصَّر فيها: الزرادشية، واليهودية، وسائر الحركات الشعوبية الموجَّهة ضد الإسلام، وكان أكثف ستار استترت وراءه هو «التشيع».

وقد تصدى لحربهم جميع طوائف علماء المسلمين؛ من محدِّثين، ومفسرين، ومتكلمين، وفقهاء، وصوفية.

وقام الصوفية بدور بارز في هذا الشأن، قد يفوق - في عمق تأثيره وأدلته - دور غيرهم، ومن أبرزهم: الغزالي، وابن عربي، والقشيري، والسُّهْرَوَرْدي، والجنيد، وعبد الحليم محمود، وغيرهم، فهم كثرة تستعصي على الحصر.

وكان لدى الصوفية من الأسباب الجادة ما يجعلهم يُدينون من أجله هذه الاتجاهات المنحرفة، وهي أسباب عميقة تضرب بجذورها في التصوف، نظريًّا وعمليًّا؛ فالسلوك إلى الحق دائم؛ لدوام المعرفة بالحق، وإلْهامات علمه اللامتناهي؛ ولدوام العبودية للحق، العبودية الذاتية على الأقل؛ لدوام الخلق والتغير.

ومن أهم ما يقوله الصوفية في ذلك: «والإنسان مسافر مع الأنفاس منذ خلقه

(١) ينظر: دراسة الغزالي «فضائح الباطنية»، خاصة المقدمة.

الله دنيا وآخرة، لا يصح له أن يكون مقيمًا أبدًا، ولو أقام زائدًا على نفس واحد؛ لتعطَّل فعْل الإله في حقه؛ فالحق - سبحانه - في كل نفس في الخلق في شأن، وهو أثره في كل عين موجودة بكيفية خاصة... «فمن فاته مراعاة أنفاسه (في طاعة الحق) في الدنيا والآخرة لقد فاته خير كثير»[1].

فلا أمان - إذًا - إلى الآخرة؛ ولهذا ينصح القوم: «ولا تأمن حتى ينقطع التكليف، ولا ينقطع حق تجوز على الصراط، فحينئذ تكون العبادة من الناس ذاتية، ليست عن أمر، ولا نهي يقتضيه وجوب، أو ندب، أو حظي، أو كراهة»[2].

والتكاليف دائمة؛ لدوام الخوف من التغيير؛ لإطلاق المشيئة الإلهية، ولو بشر الصوفي بالسعادة، يقول ابن عربي: «... ولما أقامني الله في مقام الخوف كنت أخاف من ظلي أن أنظر إليه؛ لئلا يحجُبني عن الله، وعلى هذا كله؛ فما هي الدنيا دار أمان، ولو بشر الإنسان بالسعادة»[3].

وتقدم لنا المراجع الصوفية كثيرًا من المعلومات القيمة عن الفرق المشار إليها، وهم «الباطنية» وفرقهم عند الغزالي، و«المباحية» عند القشيري، والقائلون بإسقاط الأعمال عند السُّهْرَوَرْدي والجنيد، كما تعرض ابن عربي لكثير من هذه الفرق، وفى النص الآتي يعرض لنا الأخير الاتجاهات الأساسية الثلاثة في قضية (الشريعة والحقيقة)، أو (الظاهر والباطن)؛ الظاهرية الذين اهتموا بالأحكام الشكلية فحسب، والباطنية المحضة القائلة بإسقاط التكاليف، والجامعين بين الظاهر والباطن، والحقيقة والشريعة، وهم الصوفية، يقول: «فاعلم أن الله خاطب

(١) الفتوحات المكية ١: ٤٠٠-٤٠١.
(٢) المرجع السابق ٢: ٢٠٤، والعبادلة ص ٦٣، والنصوص ٢: ١٧٤.
(٣) كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار ص ٥٨ - ٥٩، وينظر: الرمزية ص ٢٦٣-٢٦٤.

الإنسان بجملته، وما خص ظاهره من باطنه ولا باطنه من ظاهره، فتوفرت دواعي الناس؛ أكثرِهم، إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم، وغفَلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم إلا القليل، وهم أهل طريق الله؛ إنهم بحثوا في ذلك ظاهرًا وباطنًا، فما من حكم قرره شرع في ظواهرهم، إلا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم، أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع، فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهرًا وباطنًا، ففازوا حين خسر الأكثرون، ونبغت طائفة ثالثة، ضلَّت وأضلَّت، فأخذت الأحكام الشرعية وصدفتها في بواطنهم، وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئًا يسمى «الباطنية»، وهم في ذلك على مذاهبَ مختلفة.

وقد ذكر الإمام أبو حامد الغزالي - في كتاب (المستظهري) له في الرد عليهم - شيئًا من مذاهبهم، وبيَّن خطأهم فيها، والسعادة إنما هي مع أهل الظاهر، وهم في الطرف والنقيض من أهل الباطن، والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن، وهم العلماء بالله وأحكامه»[(١)].

أما السُّهْرَوَرْدي فيبين لنا - في النص الآتي - حقيقة مهمة، وهي أن التصوف على العكس مما ورد في الاتهام، يتطلب مزيدًا من العبادات والقرب، وذلك في الفصل الذي عقده في «ذكر من انتمى إلى الصوفية وليس منهم»، فيقول: «... فقوم من المفتونين سمُّوا أنفسهم «ملامتية»، ولبسوا لبسة الصوفية؛ لينتسبوا بها إلى الصوفية، وما هم من الصوفية بشيء، بل هم في غرور وغلط، يتسترون بلبسة الصوفية؛ توقيتًا تارة، ودعوى أخرى، وينتهجون مناهج أهل الإباحة، ويزعمون أن ضمائرهم خلَصت إلى الله، ويقولون: هذا هو الظَّفَر بالمراد، والارتسام

(١) الفتوحات ١: ٤٣٤، والإحياء ص ٨٣، (ط. الشعب)، والصلة بين التشيع والتصوف ص ٤٨٥-٥١٤-٥٢٤.

بمراسم الشريعة رتبة العوام والقاصرين الأفهام، المنحصرين في مضيق الاقتداء تقليدًا، وهذا هو عين الإلحاد والزندقة... وجَهِل هؤلاء المغرورون أن الشريعة حق العبودية، والحقيقة هي حقيقة العبودية، ومن صار من أهل الحقيقة تقيَّد بحقوق العبودية، وصار مطالَبًا بأمور وزيادات لا يطالب بها من لم يصل إلى ذلك، لا أنه يخلع عن عنقه رِبْقة التكليف، ويخامر باطنَه الزَّيغُ والتحريف».

ثم يورد رواية أبي محمد الجُرَيْري: «سمعت الجنيد يقول لرجل ذكر المعرفة فقال الرجل: أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى، فقال الجنيد: إن هذا قولُ قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أحسن حالًا من الذي يقول هذا.

وإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله، وإليه يرجعون فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة، إلا أن يحال بي دونها، وإنها لآكد في معرفتي وأقوى لحالي»[1].

(د) الاجتهاد:

الاجتهاد في اللغة: «عبارة عن استفراغ الوُسْع في أمر من الأمور مستلزم للكُلْفة والمشقَّة»، وأما في اصطلاح الأصوليين: فـ«مخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يُحَسُّ من النفس العجز عن المزيد فيه»[2].

(١) عوارف ص ٥٧، ٥٨.

(٢) الأحكام للآمدي ٤: ٢١٨.

وهو مرادف لـ:الرأي، والقياس، والاستنباط، والاستحسان[١]. وله شروط مخصوصة عرضت لها فلسفة الفقه، أو «أصول الفقه»[٢]، وهي تتلخص في: بلوغ المجتهد مرحلة عالية من الإحاطة العلمية.

وقد أقرَّه الصوفية مع من أقره من الفقهاء؛ لإقرار الشارع الحكيم له، يقول ابن عربي: «وكل من خطَّأ عندي ـ مثبت القياس أصلًا، أو خطأ مجتهدًا ـ في فرع كان أو في أصل ـ فقد أساء الأدب على الشارع؛ حيث أثبت حكمه، والشارع لا يثبت الباطل؛ فلا بد أن يكون حقًّا، ويكون نسبة الخطإِ إلى ذلك: نسبة أنه خطأ دليل المخالف الذي لم يصحَّ عند المجتهد أن يكون ذلك دليلًا، والمخطئ في الشرع واحد لا بعينه، فلا بد من الأخذ بقوله، ومن قوله إثبات القياس، فقد أمر الشارع بالأخذ به، وإن كان خطأ في نفس الأمر فقد تعبده به، فإن للشارع أن يتعبد بما شاء عباده، وهذه طريقة انفردنا بها في علمنا، مع أنا لا نقول بالقياس بالنظر إلينا، ونقول به لمن أداه إليه اجتهاده؛ لكون الشارع أثبته، فلو أنصف المخالف لسكت عن النزاع في هذه المسألة، فإنها أوضح من أن ينازع فيها»[٣].

ويرجع نقد الصوفية لاجتهاد الفقهاء ـ ومعهم علماء الكلام وأصحاب العلم النظري على وجه العموم ـ إلى أنه على غير بصيرة، فهي طريقة غير مأمونة للتأدية إلى اليقين؛ وهم يطلبون اليقين في طريقهم الخاص الذي سلكوه، وأعني به طريق التصوف؛ ولذلك يسلكون في الاجتهاد طريقًا آخر، وهو التصفية القلبية التي

---

(١) ينظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٨٣ - ١٨٥، والرسالة للشافعي ص ٦٦، والأحكام لابن حزم ٦: ١٦.

(٢) ينظر: تمهيد لمصطفى عبد الرازق ص ١٣٧ وما بعدها.

(٣) الفتوحات ٢: ١٦٣، والتجليات ص ٥٣٠، ومواقع النجوم ص ١٧ - ١٩، وانظر عن دقة الاستنباطات الصوفية وشرعيتها: الشعراني في الطبقات ١: ٤.

توصل في مرحلة النضج الصوفي ـ وبعد طول معاناة لتطبيق التكاليف، جملة وتفصيلًا، والتحقق بالعمل بها ـ إلى نوع من البصيرة بوجه الحق في المختلف فيه، أو المجهول حكْمه[1]، وفي هذا النوع من الاجتهاد يقول الصوفية: «ذلك شروط المجتهد النَّقْلي، وللاجتهاد طريقة أخرى، وهي تصفية النفس وتزكيتها؛ لقبول العلوم من الله، فإذا صفَّى المحل بهذا النوع من التصفية لاح له علم الحق في مسألة من مسائل الأحكام مثلما لاح للمجتهد عندكم (الفقهاء)، فاختلف الطريقان واتحد الحكم، فبأي وجه أخذتموه عن الشافعي ولم تأخذوه مثلًا من شيبان الراعي صاحبه؟! والعلم لله ليس لكم، وإنما لكم الاجتهاد والنظر، ويخلق الله عَقيبه العلم إن كان في المعقولات، والحكم إن كان في الظنيات، كذلك صاحبنا (الصوفي) له: الاجتهاد في التصفية، والتهيؤ بالفقر، واللجْأ إلى الله تعالى وصدْق العزم في الأخذ، وعدم الاتكال على قوَّته وحوله، فيخلق الله العلم عنده عقيب هذا الفعل مثلكم، فهل هذا إلا تعصب منه (الفقيه)؟ ثم إنكم لو أنصفتم فيما أنتم بسبيله، وتنظرون فيما أتى به هذا (الحكم العملي): هل قال به أحد من المجتهدين المتقدمين، ولو انفرد به واحد منهم ربما وجدتموه، ثم إذا وجدتموه صار حقًّا عندكم، بعد ما كان باطلًا وفسقًا، ومن شهد لكم بعصمة هذا الذي استندتم إليه، وغايتكم أن تقولوا: اجتهادنا أدَّانا إلى تصديق ذلك وتكذيب هذا، وهو محل النزاع، فالله يعفو عنا وعنكم»[2].

(١) ينظر: المزيد من التحليلات في الفقرة التالية.

(٢) كتاب القربة ص ٤ – ٥، ومشاهدة الأسرار، ورقة ٢٩٣ –١.

(٢) بين الصوفية والمتكلمين

دون أن ندخل في تفاصيل نشأة علم الكلام، يمكن القول -على وجه الإجمال-: إنه قد نشأ تحت وطأة عاملين أساسين، هما: شهوة العقل، والدفاع عن العقيدة ضد العناصر الثقافية التي أحكمت أمر الجدل منذ زمن طويل.

وهذا ما بدا في الفلسفات الهندية، والفارسية، واليهودية، والمسيحية وغيرها، والتي جهِد أصحابها في مهاجمة الدين الجديد[١].

وكان منهجهم في هذا الدفاع: الاعتماد على النقل والعقل، مع مزيد احترام للنقل، الأمر الذي افتقده علم الكلام بمرور الزمن، وتعاقب الأحداث، وانتهائها إلى غاياتها الطبيعية، فقد انتهى إلى تشعُّب الفرق الكثيرة، والاعتماد المتزايد على العقل، وخاصة بعد أن التقطوا أسلحته الفكرية من بين يدي الخصوم، واستغلاله لأفكارهم في الدفاع عن عقيدته[٢].

وقد قدر الصوفية غاية المتكلمين، وعلى وجه الخصوص لدى المتكلمين الأوائل، يقول ابن عربي تعليقًا على قول بعض المتكلمين بأن الدليل على الوحدانية في قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[الأنبياء:٢٢]، خطابي لا برهاني: «وما ذهب إلى هذا إلا المتأخرون من المتكلمين الناظرين في هذا الشأن، وأما المتقدمون، كأبي حامد، وإمام الحرمين، وأبي إسحاق الإسفراييني، والشيخ أبي الحسن، فما عرجوا عن هذه الدلالة وسعوا

---

(١) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. النشار ص ٣٠-٣١، ومواضع أخرى، ودراسة د. يحيى هاشم الجيدة لعوامل علم الكلام وأهدافه.

(٢) ينظر: المراجع السابقة في فكرة «تبادل الأسلحة».

في تقريرهـا، وأبـانوا عـن اسـتقامتها؛ أدبًـا مـع الله تعـالى، وعلمًـا بموضـع الدلالة فيها»[١].

ولعلَّ هـذا الهـدف، بالإضـافة إلى الحمـاس الـديني لـدى بعـض الـدعاة مـن المتكلمين، والمواءمة بين النقل والعقل - إلى حد ملحوظ - هو ما جعل الكثير مـن الصوفية يمتدحون الاتجاه الأشعري، أو الاتجاه السنّي على وجه العموم.

وهذا ما نجده لدى القشيري، والسُّهْرَوَرْدي، والغزالي، وابن عربي، وأمثالهم من الصوفية[٢].

ولكن الأمر لم يكن بهذه الصورة من البساطة، على الرغم من الباحثين الـذين يفرقون بين التصوف السنّي وغير السنّي[٣].

فقد كـان للصـوفية نظرتهم العميقـة ورأيهـم الخـاص في القضـايا التـي شـغلت العلـوم الإنسـانية المختلفـة، وخاصـة الكـلام والفلسـفة، فيمـا يتعلـق بـ«الحـق، والكون، والإنسان».

وهذا ما يتضح من موقفهم من نظرية المعرفة على وجـه العمـوم، وعنصـريها عند المنهج الكلامي على وجه الخصوص، وأعني بهما: النقل والعقل.

أما فيمـا يتعلـق بالمعرفـة عـن طريـق النقـل، فهـو مـا التزمـه الصـوفية، وإن كنـا

---

(١) الفتوحات ٢: ٢٨٨-٢٨٩، وانظر: غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص ١٥١-١٥٧، تحقيق: حسن عبد اللطيف، القاهرة ١٣٩١هـ.

(٢) ينظر القشيري في: الرسالة القشيرية ١: ٣٢ وما بعدها، والرسائل القشيرية: الرسالة الأولى ص ١-٤٩، وابن عربي في الفتوحات ص ٢٨٨- ٢٨٩، والرمزية عند ابن عربي ص ٢١٦- ٢٢٣.

(٣) انظر فيما يلي: التصوف علم متكامل، مصادر التصوف الإسلامي، في الفلسفة الإسلامية، منهجه وتطبيقه، د. مدكور ص٦٨ وما بعدها.

سوف نرى أنهم حاولوا أن يعثروا على النقل الصحيح عن طريق الإلهام المباشر[1].

وأما فيما يتعلق باستخدام المتكلمين للعقل وتحكيمه في النص، فقد وجه الصوفية عدة انتقادات مهمة، نجملها فيما يأتي:

(١) تعتبر المعارف الحسية «المادة الخام» التي يعمل فيها العقل، ومن ثم يتعرض للأخطاء التي تعرض للحس؛ فالحس أداة غير مأمونة للحصول على المعرفة لقصورها؛ ولذلك يستعين العلماء بالأدوات العلمية المخترعة؛ لبسط مداها وتقويته؛ ونقلها للمعلومات الحسية المشوَّهة، كرؤية الأرض الكُروية مبسوطة، ورؤية السماء منطبقة على الأرض، والحكم على السكر بأنه مُرٌّ؛ لزيادة إفراز الصفراء... إلخ. أضف إلى ذلك محدوديتها بمجال معين، هو مجال الطبيعة المحسوسة، فلا تصلح لمعرفة ما وراء الطبيعة؛ حيث الغيبيات، والإيمان بالغيب أخص خصائص الدين؛ ومن ثم لا يصلح وسيلة لمعرفة الحق تعالى.

ويختلف الصوفية هنا عن التيار الفلسفي الشكّي، سواء أنسبته إلى السوفسطائية أم نُسب إلى غيرهم، فليس الهدف هو التشكيك في الحواس، بل أخذ الحذر حيالها، ويبدو تقديرهم للحس في نقطتين: **الأولى**: حين يرجعون الخطأ في الحكم إلى العقل؛ لأن الحس مجرد موصل للإحساسات، أما الصواب والخطأ فيرجع إلى «الحكم»، وهو من عمل العقل[2].

والثانية: حين يقفون إلى جانب أهل السنة في تقرير «الرؤية»، ولكننا نلحظ أن الحس بمعناه الدارج ينعدم هنا، إن الرؤية بشرط انطلاق الحواس من أغلالها

---

(١) ينظر الفقرة الخاصة بالصوفية والمحدثين.

(٢) ينظر: الفتوحات ١: ١٥٩ – ١٦٠، ٢: ٦٢١.

وقيودها المحدودة، وهذا ما يمكن أن نفهم على ضوئه هذا القول الصوفي الذي يبدو متناقضًا:

«فَاشْهَدْ هُدِيتَ عُلُومًا عَزَّ مُدْرَكُهَا عَلَى الْعُقُولِ، فَوَجْهُ الْحَقِّ مَقْبُولُ
يَحَارُ عَقْلُكَ فِيهَا أَنْ يُكَيِّفَهَا فَإِنَّهُ تَحْتَ قَهْرِ الْحِسِّ مَغْلُولُ
فَالْحِسُّ أَفْضَلُ مَا تُعْطَاه مِنْ مِنَحٍ وَصَاحِبُ الْفِكْرِ مَنْصُورٌ وَمَخْذُولُ»[1]

(ب) وكما يخضع العقل لقوة الحس، يخضع لقوة الوهم التي تعمل في القوة المصورة أو المتخيلة، وكلها قوى مساعدة للعقل في عمله، وهي نقطة أخرى يتعرض فيها العقل للخطر، وخاصة إذا لحظنا قوة سيطرة الأوهام في النشأة الإنسانية؛ ولهذا ينتهي الصوفية إلى هذه النتيجة: «... لا يسلَّم لعقلٍ حكمٌ أصلًا بلا وهم في هذه النشأة؛ لأن النشأة لها ولادة على كل من ظهر فيها، وما ثم أعلى من الحق رتبة، ومع ذلك تخيلته»[2].

(جـ) كذلك يخضع العقل للمزاج الخاص بكل مفكر؛ وبهذا يفسر الصوفية تعدد المذاهب والنحل، يقول ابن عربي «... المقالات اختلفت في الله اختلافًا كثيرًا، من قوة واحدة؛ هي الفكر في أشخاص كثيرين مختلفي الأمزجة والأشباح، والقوى ليست لها من يمدها إلا مزاجها، وحظ كل شخص من الطبيعة ما يعطيه المزاج الذي هو عليه... واختلفت الأمزجة، فلا بد أن يختلف القبول، فلا بد أن يكون التفاضل في التفكر، فلا بد أن يعطي النظر من كل عقل خلاف ما يعطي الآخر»[3].

(١) الفتوحات ٤: ٤٣٤، ٣: ٧٢.
(٢) الفتوحات ٣: ٣٦٤-٣٦٥، ١: ١٢١-١٢٤، عقلة المستوفز: ٨٩.
(٣) الفتوحات ٤: ١٩٨-١٩٩، وانظر: ١: ٣٤١، ٢: ٥٩٤.

وإذا نظرنا إلى صلة المزاج بالنفس وشهواتها كان للقضية جانبها الآخر، وهو خضوع العقل للأهواء؛ ولذلك يقول الصوفية: «ولولا ذلك الوجه من وجوه النفس، ما انخدع العقل واتصف باللؤم الذي هو صفة الطبع بالأصالة»[(١)].

(د) ومن الأخطار التي يتعرض لها العقل استعداده للتعرض للشبهة؛ لخضوعه للوهم والخيال كما سبقت الإشارة، ولأن سلسلة الاحتمال والتجويز عنده لا تكاد تنتهي.

ولهذا كان غير أهل الثقة، وخاصة إذا لحظنا أن الشبهة تأتي في صورة البرهان أحيانًا»[(٢)].

يقول ابن عربي: «فلا يزال صاحب هذا الطريق إذا وفَّى النظر «العقلي» حقَّه في حَيْرة إلى الموت، فإنه ما من دليل إلا وعليه عنده دخل أو شبهة؛ لاتساع عالم الخيال»[(٣)].

و يقول: «... ربما لا يحصل في التقدير، في العقول، حدٌّ تقف عنده لا تتعداه»[(٤)].

وهذا ما جعل «أهل طريق الله» يرون في مقام الفكر خطرًا؛ لأنه لا يعطي العصمة، فسعوا إلى طريق آخر للمعرفة، وهو التصفية التي تأتي «بالسكينة» لا الحيرة، الأمر الذي سنشير إليه بعد قليل.

---

(١) الفتوحات ١: ٤٨٣.
(٢) المرجع السابق ٣: ٧١.
(٣) المرجع السابق ٤: ١٨٥ -١٨٦.
(٤) أيام الشأن ص ٥٤، والفتوحات ٢: ١٦٩، والتجليات ص ٥١٨.

(هـ) ويوجه الصوفية الضربات النافذة لوسيلتي العقل الرئيستين: القياس والاستقراء الذي يعتمد على القياس.

وينبني النقد على أمور ثلاثة: التغير المستمر، واعتقاد الصوفية وجود النبي ﷺ كمصدر للمعرفة، ونفي المثلية عن الحق. يقولون عن الأول: «طريق الله لا تدرك بالقياس، فإنه كل يوم هو في شأن، وكل نفس في استعداد، فلا تضربوا لله الأمثال، فإن الله يعلم وأنتم لا تعلمون»[١].

وعن الثاني يقولون: «لا يَسوغ القياس في موضع يكون فيه الرسول ﷺ موجودًا وأهل الكشف: النبيّ عندهم موجود»[٢].

ويقولون في الثالث حين يستشهدون في نفي القياس بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾[البقرة:١٥٤].

«هيهات! صدق الله وكذب أهل القياس على الله، والله لا يُشبه من ليس كمثله شيء»[٣].

وبهذا الهجوم على قياس الغائب على الشاهد يفسحون المجال أمام «علوم الاختصاص»؛ لأنها «علوم ذوق، لا تنال بقياس، ولا بضرب مثل»[٤].

وهنا يلحظ أن ابن تيمية يتفق معهم في أن ما وراء الطبيعة لا يدرك بقياس، بل بطريق الوحي[٥].

---

(١) الفتوحات ٢: ٥٣٨.

(٢) الرمزية عند ابن عربي ص ١٩٩، والمرجع السابق.

(٣) الفتوحات ٢: ٣٦-١٤٧.

(٤) الفتوحات ٣: ١٧٠، وانظر: ٢٧٤، ٣: ٣٣٧، ٥٣٥-٥٣٧.

(٥) ينظر: نقض المنطق ص ١٦٧.

وقد انعكس هذا النقد على عدة قضايا نحب أن نشير إليها؛ لأهميتها:

الأولى: أننا لسنا أمام دعوة لا عقلية، أو ضد العقل، أو متشككة، ولكنهم يدعون ـ كما دعوا فيما يتعلق بالحس ـ إلى أن تقدر القوة المتعقلة تقديرًا حقيقيًا تلزم فيه حدودها، ومجالات عملها؛ فقد يأتي الوحي بما لا يستقل العقل بفهمه، وقد يرى فيه تناقضًا؛ ولذلك عندما يعتبر الصوفية العقل ويقدرونه في الاستدلال على مجرد وجود الله، وإثبات رسالة الرسول يرون أنه لا بد من التسليم لما جاء به الوحي، فهذا يرجع إلى طور آخر فوق طور العقل، يقول الشيخ محيي الدين: «فلما ظهر المقام الذي وراء طور العقل بالنبوة، وعملت الطائفة (الصوفية) عليه بالإيمان، أعطاهم الكشف ما أحاله العقل من حيث فكْره، وهو في نفس الأمر ليس على ما حكم به، وهذا من خصائص التصوف»[(١)].

وقد ظهر هذا بجلاء في الارتباك الذي أصاب العقل أمام كثير من قضايا الوحي، مثل: متشابه الصفات، والقضاء والقدر، وذات الحق.

أضف إلى ذلك: أنه في استطاعة العقل المستنير بنور الشرع أن يقبل ما يُخيِّله بفكره الخاص، وفكرة قبول العقل من الأفكار الدقيقة عندهم، تشير إلى أن للقوة العقلية تقديرها المعين، وفي هذا الضوء يرون أن من شأنه التوقف عما لا يفهمه لا الطرح والنَّبذ، وفى هذا يقولون: «العقل لا يعطي صاحبه في الواقع إلا الوقوف فإنه يدري ممن صدر، وإنما الوهم الذي هو على صورة العقل له ذلك النظر المرجح، وحاشا للعقل أن يرجح على الله ما لم يرجحه الله، وما رجح الله إلا الواقع»[(٢)].

والثانية: أن هناك ـ في الواقع ـ فرقًا بين العلم بالشيء عن طريق الدليل وبين

(١) الفتوحات ٢/ ١٢٨، وعقلة المستوفز ص ٦٠، وانظر: مذاهب التفسير لجولد تسيهر ص ٢٠١.
(٢) الفتوحات ٤/ ٢٥٩، وحوليات ص ٦٠.

الإيمان به؛ فقد تتدخل الشبهة العقلية، والمكابرة والعناد، وهي كلها من لوازم النشأة الإنسانية إلا من عصم ربك.

ويُستَند لتأييد هذه القضية إلى عدة نصوص، من أهمها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الأنعام:١١١]، ولا يخفى أنها كلها أدلة، وقوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧]. وهم مطالبون بقبول هذا المَن إن كانوا صادقين، يقول ابن عربي: «فعراهم عن هذه الصفة أن تكون لهم كسبًا»[1].

فلم يَبْقَ لنا إلا أن نقول: إن الإيمان نور يقذفه الله في القلب، على حد تعبير الغزالي في: «المنقذ من الضلال»[2].

والثالثة: أن الطور الآخر الذي فوق العقل -المشار إليه آنفًا- هو ما يعنيه الصوفية بـ:البصيرة، أو القلب، وهو وسيلة المعرفة عندهم.

ويرون أنهم في هذا لا يبعدون عن القرآن، يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[محمد:٢٤]، ويقول تعالى: ﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين:١٤]، ويقول: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة:٢٢]، ويقول: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾[سورة ق:٣٧]، ويقول: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾[آل عمران:٧]، ويقول: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾[الرعد:١٧]، وهي القلوب من باب الإشارة، وليس المقصود به المضغة الصنوبرية الشكل حرفيًا، فهو عندهم من

(١) الفتوحات ٢/ ٢٢١.

(٢) ص ١٩، تحقيق د. عبد الحليم محمود ١٣٨٨هـ.

«عالم الغيب»، وإن كان يمكن القول إن هناك علاقة ما، أخذًا من قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾[الحج:٤٦](١).

وتمتاز المعرفة البصيرية أو القلبية عند الصوفية بعدة مميزات تميزها عن ألوان المعارف الأخرى؛ فهي معرفة: يقينية ذوقية، وَهْبية لا كَسْبية، تذكرية تأتي عن طريق التجلي(٢).

والرابعة: إدانة الصوفية للمنهج الذي اتخذه المتكلمون، وانعكاسه على ألوان سلوكهم في الحياة. فقد انحدر المتكلمون إلى هوَّة المنهج الجدلي الذي يقوم على مبدأ أساس، هو: حب الغلَبة مهما كان الثمن، ومن ثم أفرطوا في إلزام الخصوم، وقياس الغائب على الشاهد، واستخدام الظنيات والافتراضات؛ لعزة البرهانيات التي لا يمكن العثور عليها إلا نادرًا، ومع التعرض للأخطار السالفة.

وقد أثر هذا المنهج في حياتهم، ففسدت الأخلاق، وتشعبت الفرق؛ لتشعب الأهواء، وحب الانتصار على الآخرين، مع أن الهدف الإسلامي شيء آخر، هو: ابتغاء الحقيقة والوَحْدة، يقول ابن عربي: «... ما من مذهب إلا وله أئمة يقومون به، وهم فيه مختلفون... ورأينا المُسَمَّيْن رسلًا وأنبياء، قديمًا وحديثًا، من آدم إلى محمد، ومَنْ بينهما عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ، ما رأينا واحدًا منهم قط اختلفوا في أصول معتقَدهم في جَناب الله، بل كل واحد منهم يصدق بعضهم بعضًا، ولا سمعنا عن أحد منهم أنه طرأ عليه في معتقده وعلمه بربِّه شبهة قط، فانفصل عنها بدليل... وكذلك أهل الكشف المتقون من أتباع الرسل، ما اختلفوا في الله، أي: في علمهم

(١) مواقع النجوم ص ٨٣، والرموز الأساسية لعبد الواحد يحيى ص ٤٠٣-٤١٢.

(٢) انظر عن هذه الميزات: دراستنا الرمزية عند ابن عربي ص ٣٠٤ وما بعدها.

به، ولا نقل عن واحد منهم ما يخالف به الآخر فيه، من حيث كشفه وأخباره، لا من حيث فكره، فإن ذلك يدخل مع أهل الأفكار»[١].

ولعل في هذا ما يفسر لنا: لماذا يقف الصوفية إلى جانب الفقه لا علم الكلام، وهو رأي الإمام الغزالي في مقدمة (الاقتصاد في الاعتقاد)[٢].

ويقول ابن عربي: «... علم الكلام ـ مع شرفه ـ لا يحتاج إليه أكثر الناس، بل شخص واحد منه يكفي في البلد، مثل: الطبيب، والفقهاء العلماء بفروع الدين ليسوا كذلك، بل الناس محتاجون إلى الكثرة من علماء الشريعة، وفي الشريعة ـ بحمد الله ـ الغنية والكفاية، ولو مات الإنسان وهو لا يعرف اصطلاح القائلين بعلم النظر، مثل: الجوهر، والعرض، والجسم، والجسماني، والروح، والروحاني، لم يسأله الله تعالى عن ذلك. وإنما يسأل الله الناس عما أوجب عليهم من التكليف خاصة، والله يرزقنا الحياء منه»[٣].

---

(١) الفتوحات ٣: ٨٢، ونقض المنطق ص ٢٨، ٤٣، وكشف الغطاء ص ٦٥، وانظر عن القضايا المختلفة بين الصوفية والمتكلمين، دراستنا السابقة ص ٢٢١ وما بعدها.
(٢) التمهيد الثالث؛ وانظر: رأي الكلاباذي في التعرف ص ٥٨.
(٣) الفتوحات سفر ١/ ١٦١، وانظر: ص ٤٩.

(٣) بين الصوفية والفلاسفة

من الطَّبعي أن يعتبر النقد الموجه إلى المنهج العقلي المسرف لدى المتكلمين موجهًا كذلك إلى الاتجاه الفلسفي بفروعه المختلفة؛ لأنهم أشد إسرافًا، فإنه إذا كانت نقطة البداية لدى المتكلمين هي النص، ثم التأييد العقلي له، ثم الانحدار إلى تحكيم العقل في النص؛ فإن الفلاسفة قد ارتكبوا الخطأ منذ البداية؛ لأنهم بدأوا محاولتهم في البحث عن الحقيقة - في شتى مناحيها - على ضوء عقلي بحت، وأما ما حدث - تاريخيًّا - من استشهاد التيار الفلسفي في الإسلام ببعض النصوص، فقد ظهرت فيه عدة حقائق، **أولاها**: أنه لم يكن سوى ذرٍّ للرماد في العيون[1]، **وثانيتها**: نُدْرته النسبية، **وثالثتها**: المبالغة في التأويل، إلى حد ليِّ أعناق النصوص؛ لتوافق الثقافات الأجنبية المنحرفة، التي كانت قد دخلت البيئة الثقافية الإسلامية، وعملت عملها الهدام.

ومن الواضح أننا هنا أمام قضيتين؛ **الأولى**: نقد الغرور العقلي، عند العقل غير المستنير بنور الوحي، وفي هذا قدر المتكلمون بخلاف الفلاسفة، يقول ابن عربي: «وأما ما عدا الفلاسفة من أهل النظر من المسلمين؛ كالمعتزلة والأشاعرة، فإن الإسلام سبق لهم وحكم عليهم، ثم شرعوا في أن يذبوا عنه بحسب ما فهموا منه، فهم مصيبون بالأصالة، مخطئون في بعض الفروع بما يتأولونه مما يعطيهم الفكر، والدليل العقلي من أنهم إن حملوا بعض ألفاظ الشارع على ظاهرها في حق الله مما أحالته العقول كان كفرًا عندهم، فتأوّلوه، وما علموا أن لله قوة، في بعض عباده تعطي حكمًا خلاف ما تعطي قوة العقل في بعض الأمور، وتوافق في بعض، وهذا هو مقام الخارج عن طور العقل...»[2].

---

(١) ينظر في هذا: الرمزية عند ابن عربي ص ٤٣٢.

(٢) الفتوحات ٢/ ٥٢٢.

والثانية: وهي ما نود التركيز عليها هنا؛ حقيقة التوافق بين الصوفية والاتجاهات الفلسفية التي مارست لونًا من التصفية السلوكية والتطهر النفسي، ولا سيما أن الباحثين في الدراسات الفلسفية الإسلامية لاحظوا أن الاتجاه الفلسفي في الإسلام لم يكن كله مغرقًا في العقلانية، كما أغرق أرسطو، ذلك الفيلسوف الخطير الذي أثر تأثيرًا سلبيًّا في البشرية ما زال أثره إلى الآن، بل لاحظوا أيضًا أن هذا الوجه العقلي لم يصل إلى المسلمين إلا مغلفًا بذلك التيار الفلسفي العرفاني المتطهر، وخاصة لدى الأفلاطونية المحدثة[1].

والواقع أن الصوفية قد وقفوا من هذه القضية موقفًا نقديًّا سليمًا:

فقد مدحوا ما لحظوه، قبل الباحثين المحْدثين، ما وجد لدى بعض الفلاسفة من اتجاه للتطهر النفسي، ولكنهم وصفوه بالندرة إلى جانب طغيان الفكر العقلي، بل فرقوا بدقة بين الاعتبار العقلي والاعتبار الذوقي الروحي الذي يتميز به الصوفية ومن نحا نحوهم من الفلاسفة، يقول ابن عربي: «وقد يكون الاعتبار عن فكر فيلتبس على الأجنبي بالصورة، فيقول في كل واحد: إنه معتبر ومن أهل الاعتبار، وما يعلم أن الاعتبار قد يكون عن فكر وعن ذوق، والاعتبار في أهل الأذواق هو الأصل، وفى أهل الأفكار فرع... وما ثَمَّ شيء إلا ويجوز أن ينال العلم به من طريق «الكشف والوجود». والاشتغال بالفكر حجاب، وغيرنا يمنع هذا، ولكن لا يمنعه أحد من أهل طريق الله، بل مانعه إنما هو من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم الذين لا ذوق لهم في الأحوال، فإن كان لهم ذوق في الأحوال «كأفلاطون» الإلهي من الحكماء، فذلك نادر في القوم، وتجد نفسه

(١) ينظر: الفكر الفلسفي، للنشار ص ٦٧ وما بعدها.

يخرج مخرج نفس أهل الكشف والوجود، وما كرهه من كرهه من أهل الإسلام إلا لنسبته إلى الفلسفة؛ لجهلهم بمدلول هذه اللفظة»[1].

ولكن الصوفية يعرفون مصدر الخطأ القاتل عند الفلاسفة وفي الفلسفة، وهو هنا «ومن وجهة نظرة عامة» يكمن في أمرين:

الأول: محاولة تقرير المعتقدات المتعلقة بالحق، وما يستلزمه عن طريق الاختراع العقلي الذي لم يجلب لهم سوى القلق المتمثل في الاختلافات الهائلة التي تسود التفكير الفلسفي العقلي منذ أن نشأ إلى الآن في الشرق والغرب؛ ولهذا يقول الصوفية: «... فما ذمت الفلاسفة لمجرد هذا الاسم، وإنما ذموا لِمَا أخطأوا فيه من العلم الإلهي، مما يعارض ما جاءت به الرسل ﷺ بحكمهم في نظرهم بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوة والرسالة، ولماذا تستند، فتشوش عليهم الأمر، فلو طلبوا الحكمة، حين أحبوها من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء»[2].

والثاني: انتهاجهم في التصفية النفسية منهجًا مخترعًا، مع أن الوصول إلى الله وإلى الحقيقة الكاملة، والسعادة في الدارين ـ الأولى والآخرة ـ لا يمكن الوصول إليه إلا على أساس منهج رسمه الوحي، وبشرط أن يظل بعيدًا عن التحريف، وفي هذا الضوء يمكن القول: لا يوجد تصوف لدى الاتجاه الفلسفي، أو لدى الاتجاهات التي اعتمدت على النص ثم انحرفت، أي: لا يوجد تصوف لدى اليهودية والمسيحية بعد تحريفها، وإن كان يمكن القول: إن في هذه التيارات كلها

(١) الفتوحات ٢/ ٥٢٣.
(٢) المرجع السابق نفس الموضع.

اتجاهات روحية مشوهة، لا توصل في النهاية إلى الأهداف والغايات المشار إليها.

ولذلك يقرر الصوفية أن العقل ليس له التشريع، سواء كان هذا التشريع خاصًا بالعلاقة بين الخلق والحق، أو علاقة الخلق بالخلق في مختلف جوانبها، وها هي أقوالهم:

«لو استقلت العقول بأمور سعادتها ما احتاجت إلى الرسل»[(١)].

«تطهر بطهارة شرعية لا معقولة»[(٢)].

«القربات إلى الله لا تعلم إلا من عند الله، ليس للعقل فيها حكم بوجه من الوجوه، فإذا شرع الشارع القربات فهي على حد ما شرع، وما منع من ذلك أن يكون قربة فليس للعقل أن يجعلها قربة»[(٣)].

وعلى هذا الأساس يمكننا ـ أيضًا ـ أن نفرق بين فلسفة الأخلاق في التيار الفلسفي المعتمدة على العقل والتجارب العرفية، وفلسفة الأخلاق لدى الصوفية المعتمدة على النصوص الواردة في الكتاب والسنة، أو ما يسمى عند الصوفية: «التخلق بأخلاق الله»: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[هود:٥٦].

يقول الصوفي الكبير المحدث الدكتور عبد الحليم محمود: «.. أما الصراط المستقيم: فيما يتعلق بصلة الدين بالعقل فهو:

أولًا: جاء الدين هاديًا للعقل في مسائل معينة، هي: أولًا: ما وراء الطبيعة، أي:

(١) الفتوحات ٣/ ٨٣.

(٢) المصدر السابق ص ٢٥٧، جـ ٤ ص ١٩١.

(٣) المرجع السابق ١/ ٤٥٢، وانظر: دراستنا السابقة ص ٢٤٨ وما بعدها.

العقائد الخاصة بالله ـ سبحانه ـ وبرسله ـ صلى الله عليهم وسلم ـ وباليوم الآخر، وبالغيب الإلهي، على وجه العموم.

وثانيًا: في مسائل الأخلاق، أي: الخير والفضيلة، وما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني؛ ليكون الشخص صالحًا.

وثالثًا: في مسائل التشريع الذي ينتظم به المجتمع، وتسعد به الإنسانية، وجاء الدين هاديًا للعقل في هذه المسائل بالذات؛ لأن العقل إذا بحث فيها مستقلًّا بنفسه فإنه لا يصل فيها إلى نتيجة يتفق عليها الجميع»[1].

وأخيرًا، لعل في هذا كله ما يضع أمامنا القاعدة العامة التي ننظر في ضوئها إلى نقط الاتفاق ـ بل الاختلاف ـ بين الفلسفة والتصوف، ويفسر لنا سر الأقوال التالية للشعراني، والغزالي، وابن عربي:

يقول الإمام الشعراني: «وكان سيدي أفضل الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: كثير من كلام الصوفية لا يتمشى ظاهره إلا على قواعد المعتزلة والفلاسفة، فالعاقل لا يبادر إلى الإنكار بمجرد نسبة ذلك الكلام إليهم، بل ينظر ويتأمل في أدلتهم التي استندوا إليها، فما كل ما قاله الفلاسفة والمعتزلة في كتبهم يكون باطلًا، وإنما حذر بعضهم عن مطالعة كتبهم؛ خوفًا من حصول شبهة تقع في قلب الناظر، لا سيما أهل الإنكار والدعاوى»[2].

وعلى الرغم من هجوم الغزالي الحاد على الفلاسفة، إلا أن هذا الأمر كان له شأنه الخطير في الثقافة الإسلامية، فيقول عن ظاهرة مزج الفلاسفة كلامهم ببعض ما تأثروا به من الوحي والاتجاهات الروحية، وهو حقيقة أروع ما عند الفلاسفة:

(١) الإسلام والعقل للدكتور عبد الحليم محمود ص ١٧، ١٨.
(٢) الطبقات الكبرى ص ١٠.

«فتولَّد من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم آفتان: آفة في حق القابل، وآفة في حق الرادّ.

أما الآفة في حق الراد فعظيمة؛ إذ ظنت طائفة من الضعفاء أن ذلك الكلام إذا كان مدونًا في كتبهم، وممزوجًا بباطلهم ينبغي أن يهجر ولا يذكر... والعاقل يقتدي بقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﵁ حيث قال: «لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الحق تعرف أهله».

آفة القبول:

فإن من نظر في كتبهم؛ كإخوان الصفا وغيرهم، فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحِكم النبوية والكلمات الصوفية، ربما استحسنها وقبِلها، وحسُن اعتقاده فيها، فيسارع إلى قبول باطلهم الممزوج به؛ لحسن ظنٍّ حصل فيما رآه واستحسنه، وذلك نوع من الاستدراج إلى الباطل»[1].

أما ابن عربي فيرى أن الحكمة أو الفلسفة بالمعنى السليم هي الأليق بالنبوة والتصوف، يقول: «... والحكماء هم على الحقيقة العلماء بالله، وبكل شيء ومنزلة ذلك الشيء المعلوم، والله هو الحكيم العليم، ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[البقرة:٢٦٩]، والحكمة هي علم النبوة، كما قال في داود ﵇، وأنه ممن آتاه الله المُلْك والحكمة، فقال: ﴿وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ﴾[البقرة:٢٥١]، والفيلسوف معناه: محِب الحكمة؛ لأن «سوفيا» باللسان اليوناني هي الحكمة، وقيل: هي المحبة، فالفلسفة معناها:

(١) المنقذ من الضلال ص ١١٣، ١١٤.

«حب الحكمة»، وكل عاقل يحب الحكمة، غير أن أهل الفكر خطؤهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم»[1].

(١) الفتوحات جـ ٢ ص ٥٢٣، وينظر: حديثنا التالي عن مصادر التصوف فيما يتعلق بالاتهامات الموجهة بهذا الشأن.

(٤) بين الصوفية والمفسرين

كان من الطَّبعي أن يتوفر المسلمون على تدبر كتاب الله ودراسته منذ عهد الصحابة، فهو حبل الله المتين الذي يصل بين السماء والأرض، ولا بد للأرض من أن تتصل بالسماء.

ولذلك يروى أنه «قد أجمع العلماء على أن التفسير من فروض الكفايات، وأنه أشرف العلوم الشرعية؛ لتوقُّف جميع العلوم الشرعية على العلم بكتاب الله تعالى فهو الدستور للأمة، والعروة الوثقى للوصول إلى السعادة الأبدية»[١].

وليس من شأننا ـ هنا ـ أن نعرض لتاريخ التفسير وحلقاته، فإن ما يعنينا هنا هو الإشارة إلى أن طبيعة الحياة الثقافية في المجتمع الإسلامي اقتضت أن تنعكس على مجال التفسير للتيارات المختلفة التي انقسمت إليها؛ ولذلك ظهرت تفاسير تُعزى إلى المعتزلة، مثل تفسير: عبد الرحمن الأصم، والجُبَّائي، وعبد الجبار، والرُّماني، والزمخشري، والكعبي، وأبي يوسف القزويني. وتفاسير تعزى لأهل السنة، ومن أشهرها تفسير: الرازي، والأشعري. وتفاسير الرواة بالمأثور، مثل: أبي حاتم، وابن أبي شيبة، وابن ماجه، وابن حبان، وبقيِّ بن مَخْلَد، وابن جرير الطبري، والواحدي النيسابوري، وابن كثير، والسيوطي، والشوكاني. وتفاسير تعزى إلى الشيعة، مثل تفاسير: الكلبي، والعسكري، وابن بابوَيْه، والنعماني، والشيخ المفيد، وأبي جعفر الطوسي، والطبرسي[٢].

وقد أدلى الصوفية بدلوهم في ميدان التفسير، ومن أشهر ما يُنسب إليهم: (تفسير التُّسْتَري)، و(حقائق التفسير) لأبي عبد الرحمن السلمي، و(عرائس

(١) مقدمة في علم التفسير والمصنفات فيه، للعلامة المرحوم عبد الوهاب عبد اللطيف، ص (هـ).
(٢) المرجع السابق ص(هـ - ق).

البيان) للبقلي الشيرازي، و(التأويلات النجمية) لنجم الدين داية، وعلاء الدولة السِّمناني، و(روح البيان) لإسماعيل حقِّي البُروسَوي، و(البحر المديد) لابن عجيبة الحسني، وأما التفسير المنسوب إلى ابن عربي فيرى المحققون أنه للكاشاني، وإن كان يمكننا القول: إن له عدة مؤلفات في التفسير بالإضافة إلى كتبه المليئة بمحاولات التفسير، وتعتبر كتب الصوفية -على وجه العموم- مصدرًا خصبًا لتفسيراتهم.

وقد تلقى هذا التفسير بالقبول كثير من العلماء المعتبرين، نذكر منهم: ابن النقيب، وابن أبي جمرة، وتاج الدين بن عفان، والألوسي الذي أكثر من ذكر إشارات الصوفية، وغيرهم[1].

ولكنَّ فريقًا من العلماء لم يرتضوه، منهم: ابن الصلاح، والنَّسفي، وسعد الدين التفتازاني، كما وجد من ينكره من الباحثين، وينسبه إلى المِلل والنِّحل الأخرى مثل: الدكتور الذهبي، وجولد تسيهر، والدكتور زقزوق، وغيرهم[2].

والعمدة في حججهم: أن هذا التفسير ليس له ضوابط من اللغة أو المنقول، وأنه يفتح الباب لأمرين خطيرين، هما: التفسير بالهوى والرأي الشخصي، والانحراف إلى دعاوَى الاتجاهات الباطنية المغرضة[3].

ولكننا إذا ولَّينا وجوهنا شطر النصوص الصوفية لوجدنا الصورة مختلفة: فلم يقتصر الصوفية في علاقتهم بالقرآن على مجرد أخذ الأحكام والعقائد؛ بل عاشوه بكل طاقاتهم الذهنية والروحية، حتى صار كل منهم «قرآنًا» يمشي على وجه

---

(١) مقدمة في علم التفسير والمصنفات فيه، للعلامة المرحوم عبد الوهاب عبد اللطيف.

(٢) المرجع السابق، وينظر: دراستنا السابقة ص ١٤١، ١٥٩.

(٣) ينظر: المراجع السالفة، والفقرة الخاصة بالتفسير الإشاري من دراستنا السالفة ص ١٤١، ١٥٩.

الأرض؛ ولعل في هذا ما يفسر لنا سر اعتبارهم «القرآن» حالة الجمع أو الحضور الكامل مع الحق، وسر قولهم: إنَّ «أهل الله» هم «أهل القرآن»[1].

ومن ثم لم يكن من المستغرب أن تفيض عليهم إلهامات الحق بالمزيد من أسرار هذا الكتاب العجيب، وبشرط واحد جامع، وهو: التصفية الجادة الكاملة، التصفية (الاتباعية) ـ لا (الابتداعية) ـ بما جاء في الكتاب والسنة، في ظواهرهم وبواطنهم[2].

وهذا ما يؤمنهم القول بالهوى والرأي في كتاب الله، يقول ابن عربي: «كل مفسر فسر القرآن ولم يُخْرِجُه عما يحتمله اللفظ فهو مفسر، ومن فسر برأيه فقد كفر... ولا يكون برأيه حتى يكون ذلك الوجه لا يعلمه أهل ذلك اللسان في تلك اللفظة، ولا اصطلحوا على وضعها بإزائه»[3]. ولكن مع ملاحظة أن الأمر قد يغمض وتنعدم الإحاطة بمعنى اللفظ، وتفاوت الناس في الفهم.

ويقوم هذا اللون من التفسير على حقيقة أساسية، وهي «سَعة معاني القرآن اللامتناهية»، يقول الواسطي: «الراسخون في العلم هم الذين رسخوا بأرواحهم في (غيب الغيب) في سر السر، فعرَّفهم ما عرَّفهم، وخاضوا في بحر العلم بالفهم لطلب الزيادات، فانكشف لهم من مدخور الخزائن ما تحت كل حرف من الكلام من الفهم وعجائب الخطاب»[4].

ويقول السُّهْرَوَرْدي: «.. فلله ـ تعالى ـ في كل كلمة من القرآن كلماتُهُ التي ينفد

(١) ينظر: الفتوحات جـ١ ص ٦٥٥، جـ٢ ص ٣٧٣، جـ٣ ص ١٠٣.
(٢) ينظر: مواقع النجوم ص ٨٢، والفتوحات جـ١ ص ٢٤٦، ٤٢٠.
(٣) الفتوحات جـ٢ ص ٢٢٩، ٥٦٧ وغيرها، وقارن مذاهب التفسير لجولد تسيهر ص ٢١٢، ٢١٣، ٢٧٩، ٢٨٠.
(٤) عوارف المعارف ص ٣٠.

البحر دون نفادها، فكل الكلام كلمة نظرًا إلى ذات التوحيد، وكل كلمة كلمات نظرًا لسَعة العلم الأزلي»[1].

ويعتمد الصوفية في هذا على بعض وجوه الفهم في أمثال قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾[الكهف:١٠٩]، ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[الأنعام:٣٧]، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد:٢٤]، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[النساء:٨٢]، ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[النساء:٧٨][2].

ومن الواضح أنهم كانوا يفهمون الكلام؛ لأنه عربي، ولكن لا يفهمون مراد الخطاب من الحق تعالى؛ وهو المعنى الباطن «محل التفسير الإشاري والرمزي» عند الصوفية، ولكن أهم نص يصرح بهذا المصطلح هو ما رواه «الفريابي» من رواية «الحسن» عن النبي ﷺ مرسلًا، يقول: «**لكل آية ظهر وبطن، ولكل حرف حدٌّ، ولكل حد مطلع**»[3]، وفي حديث «الديلمي» من رواية عبد الرحمن بن عوف مرفوعًا إلى الرسول ﷺ: «القرآن تحت العرش، له ظهر وبطن يحاجُّ العباد»[4]»[5].

ولهذا كله ربط الصوفية علومهم الغزيرة الدقيقة المتَّسمة بالسِّمة الذوقية

---

(١) عوارف المعارف ص ١٨.

(٢) والاستدلال بقصة موسى عليه السلام مع الخضر، ينظر: الفتوحات، سفر (ج)، فقرة ص ١٥، ٧٤، ٧٥.

(٣) رواه ابن المبارك في «الزهد والرقائق»، باب: في لزوم السنة، (٢/ ٢٣) بلفظ: «مَا فِي كِتَابِ اللهِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَدٌّ مَطْلَعٌ».

(٤) رواه الديلمي في «الفردوس بمأثور الخطاب»، (٣/ ٢٢٨، ح:٤٦٧٣).

(٥) انظر: الموافقات للشاطبي ٣/ ٣٨٢، ٣٨٣، والتفسير والمفسرون للذهبي ص ١٩، ٢٠، عوارف.. ص ١٨، ١٩.

الروحية بالقرآن الكريم، يقول ابن عربي: «... ما أحكم القرآن وما فيه من العلوم لمن رزق الفهم فيه، فكل ما هم فيه (العلماء بالله) ما هو إلا فهمهم في القرآن خاصة، فإنه الوحي المقطوع بصدقه، الذي لا يأتيه الباطل»[1].

وقد اختلف في معنى هذه المصطلحات الأربعة، وأبرز الأقوال فيها: أن حد الحرف منتهى ما أراد الله معناه، أو مقدار الثواب والعقاب لكل حكم. ومطلع الحد ما يتوصل به إلى معرفة الغامض من المعاني، أو ما يستحقه من الثواب والعقاب في الآخرة.

وعن الحسن راوي الحديث وعبد الله بن مسعود: أن المطلع يشير إلى «طلوع قوم يعملون به»[2].

ويعلق السُّهْرَوَرْدي على هذا قائلًا: «فالمطلع: المصعد يصعد إليه من معرفة علمه، فيكون المطلع الفهم، يفتح الله عن كل قلب بما يرزق من النور... فما أعجب قول عبد الله بن مسعود: «ما من آية إلا ولها قوم سيعملون بها»[3]، وهذا الكلام محرِّض لكل طالب صاحب همَّة أن يصفيَ موارد الكلام، ويفهم دقيق معانيه، وغامض أسراره من قلبه.

فللصوفي ـ بكمال الزهد في الدنيا، وتجريد القلب عما سوى الله تعالى مطلع من كل آية، وله بكل مرة في التلاوة مَطْلَعٌ جديد وفهمٌ عتيد، وله بكل فهم عمل جديد، ففهمهم يدعو إلى العمل، وعملهم يجلب صفاء الفهم، ودقيق النظر في معاني الخطاب...»، ثم يكشف عن معنى آخر، فيقول: «ويخالج سري: أن يكون

(١) الفتوحات ٤/ ٢٦٢، وقارن نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٧٧.
(٢) عوارف المعارف ص١٩.
(٣) أخرجه البغوي في «شرح السنة»، (١/ ٢٦٣).

المطلع ليس الوقوف بصفاء الفهم على دقيق المعنى وغامض السر في الآية، ولكن المطلع أن يطّلع عند كل آية على شهود المتكلم بها؛ لأنها مستودع وصف من أوصافه ونعت من نعوته، فتجدد له التجليات بتلاوة الآيات وسماعها...»[١].

ولقد نقل عن جعفر الصادق ﷺ أنه قال: «لقد تجلَّى الله تعالى لعباده في كلامه، ولكن لا يبصرون، فيكون لكل آية مطلع من هذا الوجه، فالحد حد الكلام، والمطلع الترقي عن حد الكلام إلى شهود المتكلم»[٢].

وأما فيما يتعلق بالظاهر والباطن، فأظهر الأقوال فيهما: «أن الظهر ما قصد الله من أخبار الماضين، والبطن وعظ لمن يقرأ، وقيل: ظاهره تنزيله الذي يجب الإيمان به، وباطنه وجوب العمل به، وقيل: ظهره تلاوته كما أنزل: ﴿ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ﴾[المزمل:٤]. وبطنه تدبره والتفكر فيه: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[سورة ص:٢٩]. وقيل: ظاهر الآية لفظها، وباطنها تأويلها»[٣].

وهنا يلحظ أن الصوفية يفرقون بين التفسير والتأويل؛ ليرفعوا الحرج عمن لا يؤديه فهمه إلى قبول التفسير الإشاري، فله أن يقبله وله أن يرفضه ولا حرج عليه، ولكن يشترط في التأويل أن يوافق الكتاب والسنة؛ لكي يتوافق الظاهر والباطن، وإن غمض الفهم على بعض الناس كما سبقت الإشارة، يقول السُّهْرَوَرْدي: «.. وفرق بين التفسير والتأويل؛ فالتفسير: علم نزول الآية، وشأنها، وقصتها، والأسباب التي نزلت فيها، وهذا محظور على الناس ـ كافة ـ القول فيه

(١) فتجليات الحق لا تنتهي ولا تتكرر بل تتجدد دائمًا عند الصوفية.

(٢) عوارف المعارف ص ١٩، ٢٠.

(٣) الموافقات: نفس الموضع، والتفسير والمفسرون: نفس الموضع، وعوارف ص ١٩.

إلا بالسماع والأثر، وأما التأويل: فصرف الآية إلى معنى تحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة.

فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤول[1]، على ما ذكرناه من صفاء الفهم، ورتبة المعرفة، والنصب للقرب من الله تعالى »[2].

ولعل في هذا ما يفسر لنا افتراق الصوفية عن الباطنية ـ من شيعة وغيرها ـ في الجمع بين التفسير الظاهر كبقية المفسرين والتفسير الإشاري، أو بمعنى آخر: ظاهر الآية مراد كباطنها، يقول ابن عربي: «فكلُّ لفظ جاءت به الشريعة، فهو على ما جاءت به، لكن عالمنا يعرف بأي لسان تكلم الشرع ـ ولمن خاطب ـ وبما خاطب»[3].

وبهذا يتخلص الصوفية من تهمة من أهم التُّهم التي وجهت إليهم، وهو رأي يوافق عليه بعض الباحثين من غير الصوفية، يقول المرحوم العلامة الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف: «وبعض الصوفية تكلم في بعض القرآن بمعانٍ تأويلية وأحكام إشارية؛ بناء على إلهامات قلبية، أو إشارات خفية، تظهر لأرباب السلوك، أو مكاشفات روحية، أو أفهام عقلية إشارية.

وهو ما يسمى بـ:علم الباطن، وربما نقلوا ذلك عن كثير من الصحابة ذلك القول، كما نقلوا مثله عن عمر، وابن عباس، وأبي الدرداء، وابن مسعود. ولكن هذه الطائفة لا تدعي أن ذلك مراد الله تعالى[4].

(١) ينظر: المزيد عن الفرق بين تأويل المتكلمين والصوفية في دراستنا السابقة ص ١٤١ وما بعدها، ومواضع أخرى.
(٢) عوارف المعارف ص ١٩.
(٣) الفتوحات ٢/ ٣٠٧، وانظر: هذا النص المهم ٣/ ٣٢٣.
(٤) قارن بما سبق بيانه.

وإنما للمتعبد به هو ظاهر التنزيل لا باطنه، وباطنه لا يتعارض مع ظاهره، فهم لا ينفون ظاهر اللفظ، وهذا هو الفارق بينهم وبين الملاحدة الباطنية.

وتجد من ذلك كثيرًا في تفسير أبي عبد الرحمن السلمي، وفي (الفتوحات المكية)، و(فصوص الحِكم) لمحيي الدين بن عربي، وفى تفسير التُّسْتَري والقاشاني، وغيرهم»[1].

(١) مقدمة في علم التفسير والمصنفات فيه ص ك-ل.

(٥) بين الصوفية والمحدِّثين

أشرنا من قبل إلى أن منهج الصوفية في الوصول إلى الحق والحقيقة كان منهج الاتباع لا الابتداع؛ ولذلك لم يكن غريبًا أن نجد عند الصوفية اهتمامًا غير عادي بالنسبة لغير المحدِّثين أصحاب مهنة التحديث، تجلى في اهتمام الكثير منهم بالحديث رواية ودراية، من أمثال: الحكيم الترمذي، وبشر بن الحارث، والسَّري السَّقَطي، وابن عربي، الذي تمثل كتبه في الحديث جزءًا لا بأس به من مجموع كتبه الغزيرة، بل إننا نجد في كتب الصوفية التي لم تخصص للحديث مظاهر متعددة للعناية التامة بالحديث النبوي الشريف.

فنجد رجلًا مثل القشيري يبدأ حديثه عن قضايا التصوف ومصطلحاته بأحاديث يفتتح بها موضوعاته إلى جانب آيات القرآن الكريم، وكذلك فعل السُّهْرَوَرْدي، والترمذي الحكيم، وابن عربي، مع مزيد اهتمام بالسَّند والأسانيد الخاصة بهم.

ولا ينبغي أن ننساق وراء الرأي القائل بعدم دراية الصوفية بالحديث[١] لمجرد ورود بعض الأحاديث في ثنايا حديثهم تُكلم في سندها أو متنها؛ فقد كان لهم في ذلك فلسفة خاصة، وهي إمكان تصحيح الحديث عن طريق الكشف، ولا شك أنها قضية على جانب كبير من الخطورة، قد تفتح الباب للكثير من الدعاوَى، ولكن سوف تبقى للتصوف الحقيقي ضماناته: التقوى، والنور الإلهي غير المكتوم، فلا تخطئه العين، وأخيرًا: في شهادة نصوص الكتاب والسنة

(١) تلبيس إبليس ص ١٨٥، وانظر: قضايا هامة ص ٥٣، ٥٧، ومقدمة إحياء علوم الدين ص ٢٣، ٢٤، وتعريف فضائل الإحياء ص ٣٢ على هامش المرجع المتقدم.

الصحيحة لأصوله وقضاياه الأساسية، وهما ميزان العلوم الصوفية، وقد أشرنا إلى طرف من ذلك فيما قبل، ويكفينا الآن قول ابن عربي:

«... ولكن لسنا ممن يتعرضون للاحتجاج بمثل هذه الأخبار التي لم يقم إسنادها على ساق يُقِرُّ به الخصم، ولا بما يحتمل التأويل وشِبه ذلك»[1].

ويستأنس الصوفية في هذا بما ذكره مسْلم صاحب (الصحيح) المشهور باسمه في مقدمته من رؤية رسول الله ﷺ مصححًا للأحاديث[2].

ومن أدل الدلائل على عظم اهتمامهم بالحديث، هذا النص الذي يجعل رواية الحديث أصلًا من أصول الناحية الروحية التي يَرْكز عليها التصوف ويتميز بها، وذلك حين يبنى عليها شرف نوع الوراثة عن رسول الله ﷺ وجمعيتها، إلى حدّ قصر اسم العلماء على هذا النوع فحسب، يقول ابن عربي: «وللورثة حظ من الرسالة؛ ولهذا قيل في معاذ وغيره: رسول رسول الله، وما فاز بهذه المرتبة ويحشر يوم القيامة مع الرسل إلا المحدثون الذين يروون الأحاديث بالأسانيد المتصلة بالرسول عليه السلام في كل أمة، فلهم حظ في الرسالة، وهم نَقَلة الوحي، وهم ورثة الأنبياء في التبليغ، والفقهاء إذا لم يكن لهم نصيب في رواية الحديث، فليست لهم هذه المرتبة، ولا يحشرون مع الرسل، بل يحشرون في عامة الناس، ولا يطلق اسم العلماء إلا على أهل الحديث، وهم الأئمة على الحقيقة، وكذلك الزهاد والعباد، وأهل الآخرة ومن لم يكن من أهل الحديث منهم كان حُكْمه حَكْمَ الفقهاء،

(١) كتاب القربة جـ ٥، وعقلة المستوفز ص ٥٠، والفتوحات ١/ ٢٨٠، والفتوحات سفر ٤/ ٢٨١، ٢٨٢.

(٢) صحيح مسلم ١/ ٢٢، ٢٨ القاهرة ١٣٨٣هـ.

لا يتميزون في الورثة، ولا يحشرون مع الرسل، بل يحشرون مع عموم الناس، ويتميزون عنهم بأعمالهم الصالحة لا غير»[1].

ولكن يبدو أن الصوفية هنا يتحدثون عن طائفة معينة من المحدثين، هي التي انتفعت انتفاعًا كاملًا بما اشتغلت به وروته، وإلا فإنهم يلحظون أن كثيرًا منهم قد انحدر إلى الاقتصار على المهنة، لا الانفعال والحياة مع التجربة الدينية المثلى والكاملة كما عاشها رسول الله ﷺ، ومحاولة محاكاتها حسب الوسع والطاقة؛ امتثالًا لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ﴾[الأحزاب:٢١][2].

إن ما حدث هو العكس؛ أصبحت هذه النصوص الرائعة جثثًا ميتة على أفواه هؤلاء، بينما حاول الصوفية جاهدين الوصول إلى مرحلة تدعو «حقيقة» إلى الدهشة والإعجاب لو تحققت، وهي: أخذ الحقائق بنصوصها من المنبع المباشر إلى منبع الإلهام والمعرفة المباشرة، بعد التصفية الشرعية التي توصل إلى هذا المدى السامي المرتفع، وهذا هو معنى توجيه أبي يزيد البسطامي الخطاب إليهم وإلى أمثالهم قائلًا: «أخذتم علمكم ميتًا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت»[3].

والواقع أن هذا يعتبر نقدًا دقيقًا للاقتصار على وسيلة للمعرفة التي توضع إلى جانب الحس والعقل والبصيرة، فتكون مجموع الوسائل المعرفية المتاحة للبشرية، وأعني بها وسيلة النقل.

(١) الفتوحات جـ٣ ص ٥٠، وبقية النص مهمة.
(٢) ينظر: السهروردي ص ٣٥، ٤٠، ٣٨.
(٣) الفتوحات سفرا: ف ٦٤، ٦٥، جـ٣، ف٢١٢، ٢٣٥.

والأمر هنا دقيق كما أشرنا؛ لأننا لسنا أمام نقد لقدرتها، أو نتائجها، أو محتواها، كما هو الشأن في نقد الوسائل السالفة، بل المراد الارتفاع بمصدرها، فلا يكون سلسلة الرواة الذين مضوا، بل نضم إلى ذلك - في مرحلة معينة من الرقي - أخذها عن طريق الإلهام، مرورًا بالحياة الروحية، وتطبيقها تطبيقًا حيًّا، يقول بشر بن الحارث: «.... إنما الحديث اليوم طريق من طلب الدنيا ولذة، وما أدري كيف يسلم صاحبه...»[1].

ويقول القشيري: «والناس إما أصحاب النقل والأثر، وإما أرباب العقل والفكر، وشيوخ هذه الطريقة ارتقَوا عن هذه الجملة، فالذي للناس غيب، فهو لهم ظهور، والذي للخلق من المعارف مقصود، فلهم من الحق - سبحانه - موجود، فهم أهل الوصال، والناس أهل الاستدلال»[2].

(١) أخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد» (٧/ ٧٤) برقم: (٣٥١٧).
(٢) الرسالة القشيرية جـ ٢ ص ٧٣١، ٧٣٢، وانظر مزيدًا من الضوء في: الفتوحات، جـ ٣، ص ٢٠٧، والرمزية عند ابن عربي ص ٣٧٧.

(٦) التصوف علم متكامل

كثيرًا ما تتردد آراء سطحية، لا يتمتع أصحابها بنظرة علمية، قائلة بأن التصوف لا تتوفر له شروط تكوين العلم، فما هو - عندهم - إلا كلمات واعظة تعثر عليها في التفسير، أو الحديث وما أشبه، وهو تارة أخرى: تحريفات فلسفية وعقلية شتى، كما يخلط أحيانًا كثيرة بينه وبين خوارق العادات، أو ينتجها من طقوس كالسحر، والشعوذة، والنَّيْرَنْجات وغيرها[١].

ولكن الباحث المنصف لأول نظرة يرى خطأ هذا الاعتقاد وسطحيته المفرطة.

فالتصوف له موضوعه، وقضاياه، ومصطلحه، ومنهجه، ووسيلته في المعرفة، وغايته، بل إننا سوف نجد أنه أسنى العلوم قاطبة، وأن أهل السنة اعتبروه من بين علومهم، وكان محل اعتزازهم وفخرهم على بقية الفرق.

١ - موضوعه:

أما فيما يتعلق بموضوعه، فهو علم القلوب كما سبقت الإشارة، وقد يعبر عنه بعلم الباطن، أو الذوق، أو العلم بالأحوال والمواجيد، أو علم المكاشَفة في مقابل علم المعاملة، ولكننا نلحظ أنه قد يضم إلى ذلك علم المجاهدة، وخاصة ما يتعلق بالمحاسبة والخواطر، وهو بهذا لا يأتي بشيء خارج ما شرع، ولكنه يفترق عن تناول الفقهاء للشرع كما سبق أن ذكرنا[٢].

وهذا ما نجده في مؤلفات الصوفية وغير الصوفية من الباحثين المنصفين من

---

(١) ينظر: الصوفية في الإسلام ص ١١٦، ١٣٧، ومصرع التصوف ص ١٩٠، ٢١٠، ٢٦٨.

(٢) انظر بعد قليل حديثنا عن الصوفية كطائفة من أهل السنة، بالإضافة إلى إشاراتنا السالفة.

أمثال: الطوسي والشعراني، والكلاباذي وأبي نعيم الأصبهاني، والقشيري، والسُّهْرَوَرْدي، وكذلك عند الرازي، وابن سينا، والإسفراييني، وابن خلدون وغيرهم. يقول الأخير معبرًا عن تحديد علم التصوف بالمجاهدة على النحو الخاص وبالكلام في الأذواق، وهما ما يحصرهما الصوفية باصطلاحهم: «الأحوال والمقامات»، والأولى: ترادف الباطن، والمكاشفة، والمواجيد. إلى آخر المصطلحات التي ذكرناها:

«... صار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات، والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم (الصوفية) في القيام بهذه المجاهدة، ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك»[(١)].

٢ - قضاياه:

أما السُّهْرَوَرْدي فنجد لديه نصوصًا ثمينة عن تحديدات القضايا التي وصل إليها موضوع التصوف، الذي لم يضرَّه المشكلة المفتعلة حول كثرة تعريفات التصوف، كما أشرنا منذ البداية؛ لأن كل صوفي ينطق عن حاله. كما لم نعدم تعريفًا جامعًا مانعًا لدى بعض الصوفية، وخاصة لدى الصوفي المعاصر الدكتور عبد الحليم محمود[(٢)].

---

(١) المقدمة ص ٣٩٩ ط الشعب ١٣٨٦هـ وانظر: اللمع ص ٤٣، ٤٤، والطبقات الكبرى ١: ٤، والتعرف لمذهب أهل التصوف ص ٥٨، ٥٩، والحلية ١، ٢٤، والقشيرية ص ٣٢، ٣٣، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ١ - ١٦، والإشارات والتنبيهات، جـ ٤، ص ٧٨٩، ٨١٠، والفهرست لابن النديم ص ٢٧٤، ٢٧٨، وعوارف المعارف ٧-١٠، ٣٢، ٣١ وغيرها.

(٢) ينظر: تقديمه للمنقذ من الضلال للغزالي ص ١٥٧، ١٦٨.

يقـول السُّـهْرَوَرْدي: «... فمـن ذلـك: علـم الحـال، وعلـم القيـام، وعلـم الخـواطر... وعلـم اليقـين، وعلـم الإخـلاص، وعلـم الـنفس ومعرفتهـا ومعرفـة أخلاقهـا، وعلـم الـنفس ومعرفتهـا مـن أعـز علـوم القـوم، وأقـوم النـاس بطريـق المقربين، والصوفية أقومهم بمعرفـة الـنفس، وعلـم معرفـة أقسـام الـدنيا، ووجـود دقائق الهوى، وخفايا شهوات النفس وشَرَهها وشرِّها، وعلـم الضـرورة، ومطالبـة النفس بالوقوف على الضرورة؛ قـولًا وفعـلًا ولبسًـا وخلعًـا وأكـلًا ونومًـا، ومعرفـة حقائق التوبة، وعلم خفي الذنوب، ومعرفة سيئات هي حسنات الأبـرار، ومطالبـة الـنفس بـترك مـا لا يعنـى، ومطالبـة البـاطن بحصـر خـواطر المعصـية، ثـم بحصـر خواطر الفضول، ثم علـم المراقبـة، وعلـم ما يقـدح في المراقبـة، وعلـم المحاسـبة والرعاية، وعلم حقائق التوكل، وذنـوب المتوكـل في توكلـه، وما يقـدح في التوكـل وما لا يقدح، والفرق بين التوكـل الواجـب بحكـم الإيمـان وبـين التوكـل الخـاص بأهل العرفان، وعلم الرضا وذنوب مقام الرضـا، وعلـم الزهـد وتحديـده بمـا يلـزم من ضرورته وما لا يقدح في حقيقته، ومعرفة الزهـد في الزهـد، ومعرفـة زهـد ثالـث بعد الزهد في الزهد، وعلم الإنابة والالتجاء ومعرفة أوقـات الـدعاء ومعرفـة وقـت السكوت عن الدعاء، وعلم المحبة، والفـرق بين المحبـة العامـة المفسـرة بامتثـال الأمر والمحبة الخاصة، وقـد أنكـر طائفـة مـن علمـاء الـدنيا دعـوى علمـاء الآخـرة المحبـة الخاصـة، كمـا أنكـروا الرضـا، وقـالوا: لـيس إلا الصـبر، وانقسـام المحبـة الخاصة إلى محبة الذات وإلى محبة الصـفات، والفـرق بـين محبـة القلـب ومحبـة الـروح، ومحبـة العقـل ومحبـة الـنفس، والفـرق بـين مقـام المحـب والمحبـوب، والمريد والمراد، ثم علـوم المشاهدات: كعلم الهيئة، والأنس، والقـبض والبسـط، والفرق بين القبض والهم، والبسط والنشاط، وعلم الفناء والبقاء، وتفاوت أحـوال الفناء، والاستتار، والتجلي، والجمع، والفرق، واللوامع، والطوالـع والبـوادي،

والصحو، والسُّكْر... إلى غير ذلك، لو اتسع الوقت ذكرناها وشرحناها في مجلدات، ولكن العمر قصير والوقت عزيز... وهذه كلها علوم من ورائها علوم عمل بمقتضاها، وظفِر بها علماء الآخرة الزاهدون، وحرم ذلك علماء الدنيا الراغبون، وهي علوم ذوقية لا يكاد النظر يصل إليها إلا بذوق ووجدان كالعلم بكيفية السكر لا يحصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه...»[1].

ونكتفي بهذه الإشارة، فلسنا في مقام حصر علوم الصوفية؛ سواء أكانت علوم معاملة أم كانت علوم مكاشفة، كما لم يحاول السُّهْرَوَرْدي، فكتب الصوفية كلها هي الكفيلة بذلك، ولكننا نود أن نشير إلى القول بأن علوم الصوفية لا تنتهي في الواقع؛ لأنها مواهب لدنية من الحق، ومواهب الحق لا تنتهي كما أن علمه لا ينتهي.

ومن أمتع المراجع في ذلك ما سرده علينا ابن عربي عقب كل باب من أبواب الفتوحات تقريبًا، من العلوم التي تدعو إلى الدهشة والاستغراب مع الإعجاب.

٣- مصطلحه:

وقد نشأ عن هذا مصطلح صوفي خاص[2] لا يعرفه إلا أهله، وترجع هذه الخصوصية، فيما يرى ابن عربي، إلى خصوصية الذوق الصوفي، ولو كانت العلوم متشابهة[3].

ويقول ابن خلدون: «.. لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم؛ إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من

(١) عوارف المعارف ص ٢٦، ٢٧، وانظر: العلم المفروض ص ٢٣، ٢٤.
(٢) يكاد يكون لكل صوفي اهتم بالتأليف رسالة في المصطلح أو بحث فيه، مضاف إلى أحد مؤلفاته.
(٣) انظر مقدمة رسالته: اصطلاحات الصوفية.

المعاني ما هو غير متعارف اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه؛ فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه»[1].

٤- منهجه ووسيلته في المعرفة:

وقد وضح مما سبق أن للتصوف منهجه الخاص، وهو المجاهدة والتصفية للوصول إلى المعرفة، ولهم في هذا وسيلتهم الموفية الخاصة، وهي القلب أو البصيرة التي هي طريق الحصول على المعرفة الذوقية الروحية، وقد تحدثنا عن هذا بالتفصيل الذي تقدم، ولكننا نود أن نشير هنا إلى بعض التفصيلات الخاصة بهذا المنهج والتي كانت محلًّا للهجوم العنيف:

أولاها: أنه على الرغم من انقسام التصوف إلى نظري وعملي، إلا أن صفته العملية هي من أهم سماته، فلا يُجْدي العلم به دون سلوك طريقه، وإن تمتع الباحث بالاستشراف - على الأقل - على أذواقهم ضروري في التناول النظري لعلم التصوف، إلى جانب خضوعه لمناهج البحث الأخرى؛ كالمنهج التاريخي، ونقد النصوص... إلخ[2].

وثانيها: أنه وإن كان من أهم شروطه: الموهبة الروحية، والعلاقة بين الشيخ والمريد[3]، فإن هذا لا يعني أن المريد يتبع الشيخ في كل شيء، فالشيخ له خصوصياته، هذا بالإضافة إلى أن الشيخ الحقيقي - لا المدعي - لا يمكن أن يأمر بمعصية[4].

---

(١) المقدمة ص ٣٩٩، ط الشعب.

(٢) ينظر: مقدمة الرمزية عند ابن عربي.

(٣) انظر في شروط التصوف: مقدمة المنقذ ص ٢٠٤، والقشيرية ص ٧٣١، ٧٤٣، وشرح الإرشادات ص ١١٢.

(٤) ينظر: الفتوحات جـ ٢ ص ١٩٠، ١٩٤، والأمر المحكم: ورقة ٩١٢٣.

وإذا تحقق هذا الأمر لم يكن ثمة خوف من اشتراط تسليم المريد نفسه للشيخ كما يقول الصوفية، ولم يكن ثمة داعٍ إلى اتهام الصوفية بدعوى العصمة كالأنبياء، وخاصة إذا لحظنا أنهم ينسبون إليهم الحفظ من الذنوب بعد طول مجاهدة، لا العصمة[1].

يقول القشيري: «فإن قيل: فهل يكون الصوفي معصومًا؟ قيل: أما وجوبًا، كما يقول في الأنبياء فلا، وأما أن يكون محفوظًا حتى لا يصر على الذنوب إن حصلت هَنَّات أو آفات أو زَلَّات، فلا يمتنع ذلك في وصفهم»[2].

وأما نزعة الاستمرار عندهم فلا ينطبق عليها قولهم: «دين مكتوم دين مشوم»[3].

لأن مبناها: الفكرة الطبيعية التي لا يستطيع أحد فيها منازعة -وأعني بها انقسام الناس إلى عامة وخاصة- فهي قاعدة تتجلى في كل الكائنات، وأضف إلى هذا أن عدم الإفصاح يتركز على نتائج القيام بالتكاليف المشروعة من المعارف والأحوال لا التكاليف نفسها، يقول ابن عربي: «وربما قالوا إذا عاينوهم يتكلمون (الصوفية) بمواجيدهم مع أصحابهم: دين مكتوم ودين مشوم، وهؤلاء ما تكتموا بالدين قطُّ، وإنما تكتموا بنتائجه وما وهبهم الحق -تعالى- في طاعته حين أطاعوه»[4].

إن الأمر يرجع إلى تفاوت أفهام الناس، لا أن الرسول لم يبلغ كل ما أنزل

---

(١) ينظر: الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٨٥، والفتوحات جـ٣ ص ٥١٥، ٥١٦.

(٢) الرسالة ص ٦٦٥.

(٣) الفناء في المشاهدة ص ٤٣.

(٤) المرجع السابق.

عليه. وباختصاص الصوفية بطريق الوصول إلى المعرفة ووسيلتها يفترق التصوف عن علم الكلام والفلسفة وعلم النفس، كما أشرنا من قبل[(١)].

٥- غايته:

كذلك لعلم التصوف غايته وأهدافه، من أهمها: الوصول في مجال المعرفة إلى اليقين، بل إلى أعلى درجات اليقين إن قلنا بإمكان تفاوت اليقين في الاتجاه الصاعد، وهي عندهم ثلاث درجات بعضها يسمو على الآخر: اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين[(٢)]، وبتعبير آخر: إلى المعرفة المباشرة لا المعرفة بالواسطة، واسطة الحس، أو العقل، أو النقل عن الآخرين، وهو معنى علم الذوق عندهم[(٣)].

وفي مجال المثل الأعلى: الوصول إلى تحقيق قمته المتمثلة في «محمد» ﷺ، إلى تحقيقٍ كامل أبعاد النفس الإنسانية وأعماقها، التي لم يجُب مجاهلها غيرهم كما سبقت الإشارة، وذلك عن طريق ما سُمِّي عندهم «إخلاص»، وفى مجال السعادة والحقيقة: الوصول إلى «الحق»، غاية العالم، وغاية كل غاية عندهم[(٤)].

وأما القول بـ«خوارق العادات»، أو ما يسمى بـ:«الكرامة»، فليس من غايات محققيهم، بل ينظرون إليها عند حدوثها دون طلب أو افتعال منهم على أنها محنة لا منحة؛ لما فيها من فتنة، وقد لحظ هذا الباحثون من غير الصوفية، يقول ابن خلدون: «وأما الكلام في كرامات القوم وإخبارهم بالمغيَّبات وتصرُّفهم في

(١) ينظر: الرازي في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١، ١٦.
(٢) ينظر: الحجب، لابن عربي: ورقة ٤ب، وعوارف ص ٣٢.
(٣) ينظر: الفتوحات جـ ٤ ص١٦٨، جـ ٢ ص ١٤٤، وعوارف ص ٢٧.
(٤) ينظر: السفر الأول من الفتوحات ص ٦٧، سفر جـ ٣ ص ١٢٠.

الكائنات فأمر صحيح غير منكَر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها، فليس ذلك من الحق، وما احتج به الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من أئمة الأشعرية على إنكارها؛ لالتباسها بالمعجزة، فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتحدي، وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به (الرسول)، وقالوا: ثم إن وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور؛ لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية؛ فإن صفة نفسها التصديق، فلو وقعت مع الكاذب لتبدلت صفة نفسها وهو محال، هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات، وإنكارها نوعُ مكابَرة، وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك، وهو معلوم مشهور... ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به، بل يفرون منه، ويرون أنه من العوائق والمحن، وأنه إدراك من إدراكات النفس مخلوق حادث، وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان، وعلم الله أوسع، وخلقه أكبر، وشريعته بالهداية أملك...»[1].

وهذا هو معنى قول ابن عربي: «كن صاحب علم ومقام، ولا تكن صاحب حال»[2].

٦- مكانته بين العلوم:

من أجل هذا كله، وخاصة تميز الحالة الصوفية بالجمع بين العلم والعمل واليقين، وابتغاء وجه الحق، يمكن اعتبار التصوف أسنى العلوم قاطبة، ولا سيما إذا قلنا ما قاله القدماء؛ من أن العلوم تشرف بشرف غايتها، يقول ابن عربي عن الحقيقة:

---

(١) المقدمة ص ٤٠٣، ٤٠٤، ط: الشعب.

(٢) الفتوحات، جـ ٢، ص ٢٨٤، ٣٨٥، وانظر: السهروردي ص ٢٥، ٢٦.

«هِـيَ الْمَعْنَـى وَنَحْـنُ لَهَـا حُـرُوفٌ   فَمَهْمَـا عَيَّنَـتْ أَمْـرًا عَنَتْهَـا»[1]

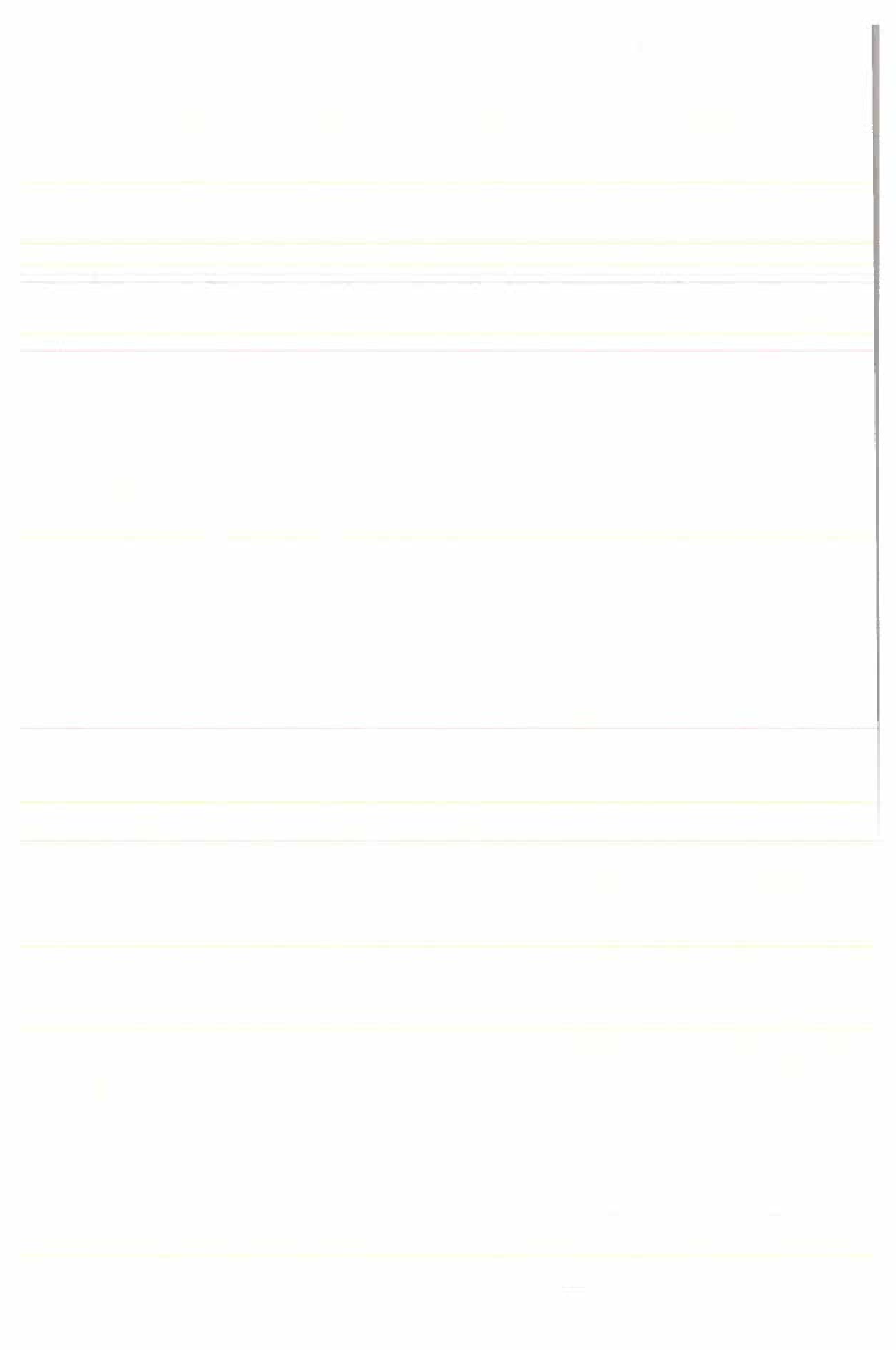
ويقـول: «ولما كانت العلوم تعلو وتتضح بحسب المعلوم؛ لذلك تعلقت الهمم بالعلوم الشريفة العالية، التي إذا اتصف بها الإنسان زكَت نفسُه وعظمت مرتبته، فأعلاها مرتبة: العلم بالله، وأعلى الطرق إلى العلم بالله: «علم التجليات» (التصوف) ودونها علم النظر، وليس دونه علم إلهي، وإنما هي عقائد في عموم الخلق، لا علوم»[2].

وأخيرًا، لا بد لنا من الإشارة إلى أن أمر التصوف لم يكن كله هجومًا عنيفًا موجهًا إليه منذ نشأ إلى الآن، فقد نظر إليه الكثير على أنه من علوم أهل السنة التي تستحق أن يفخر بها الاتجاه السُّني، يقول الإسفراييني حين يعدد مفاخر أهل السنة وعلومهم: «وسادسها: علم التصوف والإشارات، وما لهم فيها من الدقائق والحقائق لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ، بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة، والحلاوة، والسكينة، والطمأنينة، وقد ذكر «أبو عبد الرحمن السلمي»[3] من مشايخهم قريبًا من ألف، وجمع إشاراتهم وأحاديثهم، ولم يوجد في جملتهم قط من ينسب إلى شيء من بدع القدرية والروافض والخوارج، وكيف يتصور فيهم مَنْ هؤلاء، وكلامهم يدور على التسليم والتفويض والتبري من النفس، والتوحيد بالخلق والمشيئة، وأهل البدع ينسبون الفعل والمشيئة والخلق والتقدير إلى أنفسهم؟! وذلك بمعزل عما عليه أهل الحقائق من التسليم

(١) الفتوحات جـ١ ص ١٩١، ٣٨٣، والعبادلة ص ٧٧، وعوارف المعارف ص ٣٢، ٥٠، ٥١.
(٢) الفتوحات، سفر جـ٣ ص ٧٩، تحقيق يحيى.
(٣) لعله يشير إلى «طبقات الصوفية» للسلمي، وقد حققه حديثًا نور الدين شريبة، أو كتابه المفقود «تاريخ الصوفية».

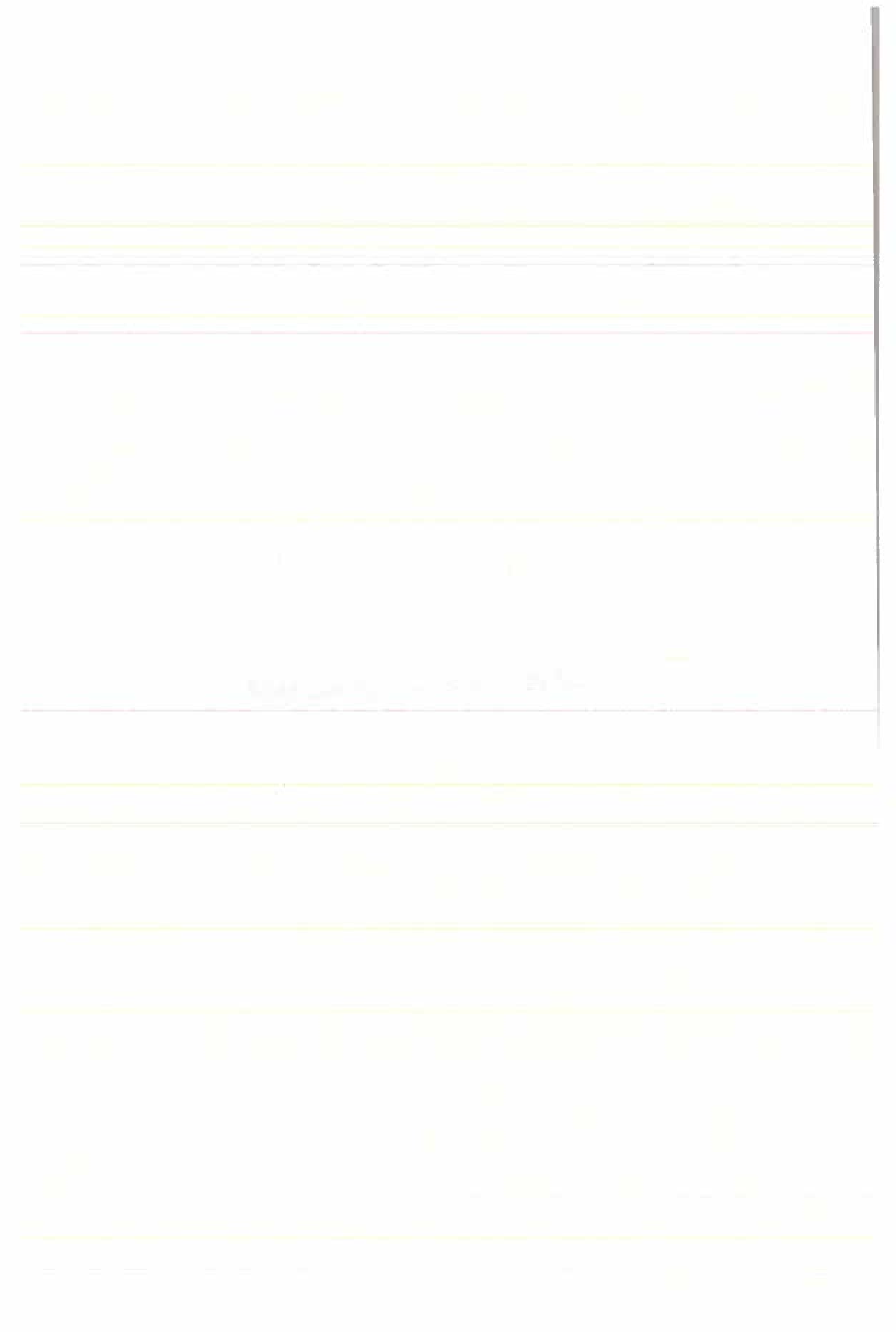
والتوحيد»[1]، وكذلك فعل تاج الدين بن السبكي في كتابه (جمع الجوامع في أصول الفقه) وغيره، كما سبقت الإشارة.

(١) انظر الإسفراييني في التبصير في الدين ١١٨، ط القاهرة ١٩٤٠م، تحقيق الكوثري، والرازي يعدهم فرقة من فرق المسلمين: اعتقادات جـ١ ص ١٦، وعند ابن النديم ما يشعر بذلك: الفهرست ص ٢٧٤، ٢٧٨، واضطرب ابن حزم في الفصل في الملل والنحل ص ٣٣٦، ٣٣٧.



الفصل الثالث

نشأة التصوف



١ـ تمهيد:

تعتبر قضية الجذور التاريخية للتصوف الإسلامي من القضايا الحيوية التي استرعت انتباه الباحثين، ممن سبق الإشارة إليهم في الفقرات الأولى من هذا البحث، ويرجع ذلك ـ في المقام الأول ـ إلى ارتباطها بأصالة التجربة الصوفية واستقلالها، وصلتها الوثيقة بقضية مصدر التصوف الإسلامي، وهي موضوع الفصل التالي؛ ولذلك سوف نقتصر في هذا الفصل على العناصر التاريخية لهذه النشأة.

وفي البداية لا بد لنا من أن نلحظ أن نقطة الانطلاق هنا كانت الخلاف حول وجود ما يسمى بـ«التصوف في العصر الجاهلي» أم لا، وقد تركز هذا الخلاف في قضية مهمة، وهي: تاريخ نشأة الكلمتين: (صوفي) و(تصوف).

ولذلك نستطيع القول: إن لدينا هنا نظريتين: نظرية تتحدث عن جذور النشأة في العصر الجاهلي، ونظرية ترفض هذه الجذور في الجاهلية، ولو كانت سطحية.

وهكذا بدأ الحديث عن وجود المادة اللغوية في العصر الإسلامي، مع ملاحظة أن النظريتين تتفقان على حقيقة واحدة، مع التفاوت إلى هذا الحد أو ذاك، وهي: أن التصوف الإسلامي ظاهرة إسلامية، تحكمها ظروف العصر الجديد الذي نشأ بظهور الإسلام.

ثم اختلفت وجهات النظر بعد ذلك، فظهرت نظريتان؛ نظرية تُرجع جوهر التصوف إلى النبوة وعصرها، ولو مع عدم وجود التسمية، ونظرية تقول بتطوره عن معانٍ وظواهر دينية أخرى.

وقد أيد أصحاب مفهوم التطور رأيهم بأسباب متعددة، من أهمها: تاريخ ظهور الكلمة، ووجود ما يسمى بـ:الزهاد والعباد، وعزلة البعض فرارًا بدينهم، وخاصة بعد أن ظهر الانقسام في الحياة الاجتماعية، بعد قيام الدولة الأموية على صورة مُلْك عَضود.

وفيما يلي نعالج - بكلمات موجزة - هذه القضايا والنظريات.

٢ - التصوف والعصر الجاهلي:

ليس لدى الباحثين في التصوف - ولو من الناحية اللغوية - في هذا العصر سوى نصين لا شك في أهميتهما البالغة، وأثرهما الكبير في المناقشات التي دارت بينهم.

يتحدث النص الأول عن لقب شخصية جاهلية، أشرنا إليها من قبل، وهي شخصية «الغوث بن مُرٍّ» الذي أطلق عليه لقب: «صوفة».

وقد تتبع الرواية الدكتور «علي سامي النشار»، فوجدها عند الطوسي (ت٣٧٨هـ)، وأبي نعيم (ت٤٣٠ هـ)، وابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، ورأى أنهم استندوا على نص لابن هشام في السيرة النبوية، يقول فيه: «كانت صوفة تدفع بالناس من عرفة، وتجيز لهم إذا نفروا من منى، فإذا كان يوم النفر أتوا لرمي الجمار، ورجل من صوفة يرمي للناس، ما يرمون حتى يرمي، فكان ذوو الحاجات المستعجلون يأتونه، فيقولون له: قم فارمِ حتى نرمي معك، فيقول: لا والله، حتى تميل الشمس، فيظل ذوو الحاجات الذين يحبون التعجيل يرمونه بالحجارة ويستعجلونه بذلك، ويقولون له: ويلك، قم فارمِ، فيأبى عليهم، حتى إذا

مالت الشمس قام فرمى، ورمى الناس معه... حتى كان آخرهم الذي قام عليه الإسلام كرب بن صفوان»[1].

ومن الواضح أن بني صوفة كونوا طائفة لها صبغة دينية في العصر الجاهلي، ابتداء من اليمني الأزدي الغوث بن طابخةَ، حتى كرِب بن صفوان، ليقوم المسلمون بعد ذلك بشعائرهم الحنيفية الصافية.

وقد حاول الدكتور الشيبي ـ كعادته في المبالغة المفرطة ـ أن يعود بكلمة «الصوفية» إلى هذا المرجع، نسبة إلى «الصوف» الذي علق برأس الغوث بن مر «بوصفه ضحية الله»، ويربط بين مجرد هذا النَّذر من والدة الغوث، وفكرة الذبيح «إسماعيل عليه السلام»، أو التضحية بالذات، أو بمعنى أدق؛ اشتقاق الكلمة ظاهريًّا من الصوف، وباطنيًّا من فكرة التضحية بالذات[2].

ثم يستمر في المبالغة فيربط ـ عن طريق الاعتماد على وصف «الصوفي» ـ بين أبي هاشم الصوفي وجابر بن حيان الكيميائي الشهير، الذي كان يلقب بجابر الصوفي، وبين كثير من الرواة والمؤرخين، ويفترض ـ ومعه الدكتور النشار ـ وجود قبيلة يمنية بهذا الاسم، يقول الأخير: «... فهل يمكننا أن نذهب إلى أن جابر بن حيان كان واحدًا أيضًا من هذه القبيلة، أو من هذا البطن، أو من هذا الفخِذ، أو من حواليهم، كما أن صاحب (اللُّمع) يذكر أن الحسن البصري قال: رأيت صوفيًا، في الطواف، أعطيته شيئًا لم يأخذه... فهل كان هذا الصوفي أيضًا من هذه

(١) السيرة النبوية لابن هشام ١/ ١١٣، والحيلة لأبي نعيم ١/ ١٧-١٨، وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص ١٦٠-١٦١.

(٢) الشيبي: مجلة كلية الآداب العراقية ص١ -٧، ١٩٦٢م.

القبيلة، التي اشتُهر عنها الطواف والسعي، وسِدانة الكعبة؟[1] كل هذه تساؤلات واحتمالات تحتاج إلى بحث أعمق في تاريخ القبائل اليمنية وهجراتها»[2].

ولكننا ينبغي أن نشير إلى أن الباحِثَيْنِ قد تجاهلا عدة حقائق: عدم ذكر أنساب العرب بطنًا من الأزد يسمى: بني صوفة فيما نعلم، والرواية - كما أوردها النشار - توضح أن التسمية (صوفة) بدأت دينيًا لا عرقيًا جنسيًا، والربط السالف من الشيبي بلا دليل، وإنما هو لمجرد التشابه بأدنى ملابسة إلى حد الإغراب، فشتان بين نذر والدة الغوث بن مرٍّ لوليدها لخدمة الكعبة، وبين قصة التضحية، وضأن الله، صحيح أن معنى التضحية موجود في التصوف، ولكن ليس على هذا النحو، بل هو مجرد المجاهدة للنفس للوصول إلى حضرة الحق ﷻ، بلا قطع المسافة أو حلول في مكان.

أضف إلى ذلك، أن الدكتور «النشار» لا يوافق السراج - أو غيره - على مد جذور الكلمة إلى العصر الجاهلي؛ ولذلك وقع في حَيْرة من نصوصه، ولكنه تناسى أن السراج يذهب إلى نشأة التصوف نشأة إسلامية، وهذا ما سنفصل القول فيه بعد قليل[3].

والنص الثاني يورده الدكتور «قاسم غني» عن «أحمد بن يسار» في كتابه «أخبار مكة»، يقول فيه: «حدثني جماعة: أن مكة كانت تخلو قبل الإسلام أحيانًا، بحيث لا يكون فيها أحد لطواف البيت، ويحدث أنه كان يأتي من إحدى البلاد

(١) من المعروف أن السدانة كانت في قريش، في ولد قصي.
(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٣/ ٤١، واللمع ص٤٢.
(٣) المرجع السابق سفر ٣/ ٣٧.

البعيدة «رجل صوفي»، ويطوف ثم يعود»[1]، ثم يعلق على هذا النص، فيقول: «ولو صح هذا الحديث، لدل على أن اسم «الصوفي»، كان معروفًا قبل الإسلام، وكانت جماعة من أهل الفضل والصلاح تنسب إلى هذا الاسم، وتعرف به»[2]، ويبدو أن «النشار» قد وهم أنهما قصة واحدة[3].

ولكن النص مع نتائجه ينبغي أن يكون محل تأمل:

فإننا إذا افترضنا إطلاقه على هذه الطائفة الموسومة بالخير والصلاح، فإن ذلك لا يعني أنه سلف للاتجاه الصوفي في الإسلام، لسببين مهمين؛ أولهما: أن منبع الاتجاه الروحي في الإسلام ونقطة انطلاقه هو الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة، وثانيهما: أن أمشاج الفضل وبعض الصلاح أمر لا ينكره أحد على بعض أهل الجاهلية، ولكن ليس بالمعنى الإسلامي، وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على بقاء خير قليل في أوقات «الفترة» من الرسل، وعبارة «البلاد البعيدة» عبارة غامضة، وربما عنى بها الراوي عودها إلى أحد الكهَّان أو الرهبان الذين كان لهم تشوف إلى المبعث النبوي في البقعة التي اعترف بقدسيتها وبركتها منذ نشأتها، وربما عادت ـ وهو الأَوْلَى ـ إلى صاحب نُسُكٍ له أثارة روحية إبراهيمية، أو من منبع المجهول، ولكن هذه كلها افتراضات بلا شك.

٣ ـ بداية التصوف في العصر الإسلامي:

وهنا نجد، كما أشرنا من قبل، نظريتين رئيستين:

النظرية الأولى: ترى الانفصال بين نشأته واشتهاره في زمن معين، وبين حقيقة التصوف وجوهره، وهو رأي الصوفية والمنصفين من الباحثين المحققين.

---

(١) تاريخ التصوف في الإسلام ١/ ٦٣.

(٢) المرجع السابق.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي ٣/ ٣٨.

وإذا بدأنا بالطوسي، أول من عرفناه مؤلفًا في التصوف، فهو يرى حقيقة ضعف قول القائلين باستحداث أهل بغداد للاسم، فهو يقول: «أما ما قيل من أن كلمة «الصوفي» اسم جديد استحدثه أهل بغداد، فهذا محال؛ لأن هذا الاسم كان معروفًا في عهد الحسن البصري...»، وهو في النص يستعرض ما سبقت الإشارة إليه من نصوص تدل على قدمه، ولكن على الرغم من ذلك، فإن الأحوال والمقامات نابعة عنده من الكتاب والسنة والعمل بهما، وهو علم إسلامي النشأة إلى جانب الحديث والفقه، وأصحاب الأحوال والمقامات المنفردة: كالزهد والتوكل وغيرهما، وهم غير الصوفية الذين هم أصحاب التجربة الدينية الكاملة، والأحوال والمقامات كلها، يقول: «لو سأل شخص وقال: إن كل صنف ينسب إلى حال أو علم مخصوص، فمثلًا يسمون أصحاب الحديث بالمحدثين، وأصحاب الفقه بالفقهاء، وأهل الزهد بالزهاد، وأصحاب التوكل بالمتوكلين، وأهل الصبر بالصابرين، فلماذا لا ينسبون الصوفية إلى حال أو علم خاص بهم؟ نقول: لأن الصوفية ليسوا منفردين في علم دون سائر العلوم، أو متصفين بحال من الأحوال والمقامات دون سواها، بل إنهم معدن جميع العلوم، ومستجمع جميع الأحوال والأخلاق المحمودة الشريفة»[1]. فهم أصحاب الإسلام الكامل جميعًا، فالفرق حاسم عنده في هذا الضوء بين إطلاقها في الجاهلية وإطلاقها في الإسلام.

ولكن كان كل من القشيري والسُّهْرَوَرْدي أكثر تحديدًا، يقول القشيري (ت٤٦٥هـ): «اعلموا ـ رحمكم الله تعالى أن المسلمين بعد رسول الله ﷺ لم يتسمَّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم، سوى صحبة رسول الله ﷺ؛ إذ لا فضيلة

(١) اللمع ٢٠/ ٢٢.

فوقها، فقيل لهم: الصحابة، ولما أدركهم أهل العصر الثاني سُمِّي من صَحِب الصحابة «التابعين»، ورأوا في ذلك أشرف سِمة، ثم قيل لمن بعدهم: «أتباع التابعين»، ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين: «الزهاد والعُبَّاد».

ثم ظهرت البدع، وحصل التداعي بين الفِرق؛ فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادًا؛ فانفرد «خواص أهل السنة» المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم «التصوف»، واشتُهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة»[1].

والقشيري على هذا النحو يرى وجود جوهر التصوف خلال «الصحبة» و«الاتباع»، ولكن الاسم تأخر عنده لأسباب: شرف التسمية بالصحبة والاتباع، وتميز المراتب؛ فانفرد السالكون طريق الكمال ـ خواص أهل السنة ـ بهذا الاسم؛ لأنهم يجمعون المراتب كلها؛ من زهد، وتوكل، وابتغاء وجه الحق، وغيرها من المراتب، والدعوى التي نشأت بين الفرق المختلفة.

و«خواص أهل السنة» ـ كما يشير النص ـ يتميزون عنده بصفات معينة: «مراعاة الأنفاس» مع الحق؛ أو «المراقبة» الدقيقة؛ ليظل القلب الإنساني «دائم الحضور» مع الحق ﷻ لا يغفل عنه طرفة عين.

وأما السُّهْرَوَرْدي فيمضي بنا خطوات أخرى في تحديد زمن نشأة الظاهرة الصوفية ووضع اسم لها، وأنه كان في زمن التابعين، يقول: «وهذا الاسم لم يكن في زمن رسول الله ﷺ، وقيل: كان في زمن التابعين، ونقل عن الحسن البصري

(١) القشيرية تحقيق: د. عبد الحليم محمود وآخر ١/ ٦٢.

رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أنه قال: رأيت صوفيًا في الطواف، فأعطيته شيئًا فلم يأخذه، وقال: معي أربع دوانق[1]، يكفيني ما معي.

ويشيد[2] هذا ما روي عن سفيان أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء، وهذا يدل على أن هذا الاسم كان يعرف قديمًا. وقيل: لم يعرف هذا الاسم إلى المائتين من الهجرة العربية؛ لأن في زمن رسول الله ﷺ كان أصحاب رسول الله ﷺ يسمون الرجل «صحابيًّا»؛ لشرف صحبة رسول الله ﷺ، وبعد انقراض عهد رسول الله ﷺ مَن أخذ العلم منهم سُمِّي «تابعيًّا»، ثم لما تقادم زمان الرسالة، وبعد عهد النبوة، انقطع الوحي السماوي وتوارى النور المصطفوي، واختلفت الآراء وتنوعت الأنماء، وتفرد كل ذي رأي برأيه، وكدَّر شِرْب العلوم وشَوْب الأهوية، وتزعزعت أبنية المتقين، واضطربت عزائم الزاهدين، وغلبت الجهالات، وكثُف حجابها، وكثرت العادات، وتملكت أربابها، وتزخرفت الدنيا، وكثر خطابها، وتفرد طائفة بأعمال صالحة وأحوال سنية، وصدق في العزيمة، وقوة في الدين، وزهدوا في الدنيا ومحبتها، واغتنموا العزلة والوَحْدة، واتخذوا لنفوسهم زوايا يجتمعون فيها تارة وينفردون أخرى، أسوة بأهل الصُّفة، تاركين للأسباب، متبتِّلين إلى رب الأرباب، فأثمر لهم صالح الأعمال سَنِيَّ الأحوال، وتهيأ لله صفاء الفهوم لقبول العلوم... فظهر هذا الاسم بينهم»[3].

وإذا حاولنا تحديد الزمن الذي وجدت فيه هذه الشخصيات، لَتبيَّن لنا ظهور كلمة «صوفي» قبل المائتين بكثير؛ فالحسن البصري (ت١١٠هـ)، وأبو هاشم

(١) الدَّوانق: جمع دانق، وهو سُدُس الدينار. ينظر: تاج العروس، (مادة: د ن ق)، (٢٥/ ٣١٠).

(٢) يؤيد.

(٣) عوارف المعارف ص ٤٩.

الكوفي (ت١٥٠ هـ)، وجامي يرى أنه أول من لقب بهذا اللقب[1]، ومعنى هذا أن الاسم قد عرف منذ بدايات القرن الثاني الهجري، وربما قبل ذلك؛ لأننا لا نعرف على وجه التحديد متى قابل الحسنُ البصريُّ الصوفيَّ في الطواف.

ويذهب «نيكلسون» إلى أنها قد شاعت في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري[2]، وكذلك «ماسينيون»، ويضيف إلى الأسماء السابقة جابر بن حيان الصوفي (ت١٩٨هـ)، كما يلحظ أنها لم تظهر بلفظ الجمع إلا في سنة ١٩٩ هـ، كلقب لمدرسة شيعية -في رأيه- في بغداد، كان آخر أئمتها «عَبْدَك» الصوفي (ت٢١٠هـ)، كذلك يلاحظ الأول أن أول من استخدم الكلمة من المؤلفين العرب هو الجاحظ المعتزلي المشهور (ت ٢٥٥هـ)[3].

ولكن ابن تيمية يرى أنها لم تشِع إلا بعد مضي القرون الثلاثة الأولى من الهجرة، يقول في (رسالة الصوفية والفقراء): «أما لفظ الصوفية، فإنه لم يكن مشهورًا في القرون الثلاثة الأولى، وإنما اشتُهر التكلُّم به بعد ذلك، وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ، كالإمام «أحمد بن حنبل» (ت٢٤١هـ)، «وأبي سليمان الداراني» (ت ٢٣٥ هـ)»[4]. فقد رُوي أن ابن حنبل كان يسأل الحارث المحاسبي (ت٢٤٣هـ) في بعض المسائل، ويقول: «ما تقول فيها يا صوفي؟».

بيد أن كثرة الأسماء الموصوفة بهذه الصفة منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، جعلت باحثًا آخر -وهو الدكتور «النشار»- يعلق على رأي ابن تيمية،

(١) ينظر: نفحات الأنس ص ٣٤، كلكتا ١٨٥٩م.

(٢) ينظر: في التصوف ص ٦٨.

(٣) ينظر: في التصوف ص ٦٨.

(٤) مجموع الفتاوي رسالة الصوفية والفقراء، (١١/ ٥).

فيقول: «ومن العجب أن ـ ابن تيمية وهو مؤرخ دقيق للتراث الإسلامي ـ يرى أن اسم التصوف لم يشتهر إلا بعد القرون الثلاثة الأولى»[1].

وفيما يتعلق بالمكان، يذهب ابن تيمية إلى أن أول ظهور للتصوف كان بالبصرة، فقد اشتُهرت الكوفة بالفقه والبصرة بالعبادة، حتى قيل: «فقه كوفي، وعبادة بصرية»، وأن أول من بنى «ديرة» للصوفية بعض أتباع «عبد الواحد بن زيد» (ت١٧٧هـ)، وهو من أصحاب عالم الأمة الكبير الحسن البصري (١١٠هـ).

ولكن عفيفي يرى أن من أدلة اقتصارها على الكوفة أنها لم تطلق على فرقة «الملامتية» في نيسابور في أواخر القرن الثالث، وهذا فيما يتعلق بـ«الحب الإلهي»، وإن كانت الناحية العملية تتميز بها البصرة[2]، ولكن التحديد الدقيق صعب في هذا المجال؛ فالأسماء في الكوفة وبغداد والبصرة متناظرة التاريخ، كما هو واضح من استعراضنا السابق، بالإضافة إلى تنقُّلها من هذا المكان إلى الآخر[3].

ومهما يكن من شيء، فإن أصحاب هذه النظرية ـ وخاصة الصوفية ـ لا ينكرون استحداث الكلمة؛ لتدل على ظاهرة إسلامية كانت موجودة منذ وجد الإسلام، وأنها بدأت مسمَّاة باسمها الخاص منذ بدايات القرن الثاني الهجري، وربما قبله، لتشيع تدريجيًّا منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وليس صحيحًا ما قاله الدكتور «غنى» من أن أغلب كبار الصوفية لا يقرون بهذه

(١) نشأة الفكر الفلسفي ٣/ ٤١.

(٢) ينظر: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٢٩ ماسينيون، ومادة تصوف: دائرة المعارف الإسلامية.

(٣) راجع الفصل الأول من هذا الكتاب فيما يتعلق بتسمية الملامتية.

التحقيقات التاريخية، وأن كلمة «صوفي» و«متصوف» من الكلمات المستحدَثة[1].

وأما **أصحاب النظرية الثانية**: فيستخدمون نفس المادة التاريخية، ولكنهم لا يفسرون ظاهرة تأخر الاسم نسبيًّا، تفسير الصوفية عندما يقولون: إن نشوء التصوف وطائفة الصوفية إنما هو «انفراد خواص أهل السنة»، وخاصة بعد مضي العصرين الممتازين: عصر الصحابة، وعصر التابعين رضوان الله عليهم أجمعين؛ فقد تمثل جوهره في شخصيات الصحابة والتابعين، ثم انفردوا عندما انقسم الناس طوائف متعددة، على قدر الاشتغال بالدنيا أو الحذر منها، وعلى ضوء الادعاء الذي ظهر في الطوائف المختلفة، وقد أشرنا من قبل أن الخوارج ادعت زهَّادًا وعبادًا، وادعت الشيعة زهّادًا وعبادًا، وكذلك فعل غيرهم من الطوائف.

ولكن أصحاب هذه النظرية يستخدمون هذا التأخر النسبي لظهور الاسم؛ للقول بتطور التصوف عن ظواهر دينية أخرى؛ كالزهد، والعبادة، والخَلْوة.

وينحاز إلى هذا الرأي المستشرقون، ومن لفَّ لفَّهم من الباحثين العرب والمسلمين.

وقد اعتمدوا ـ كما أشرنا من قبل ـ على ظاهرة تأخر الاسم، ومحاولات تُبَيِّن تطور المعنى في التعريف، طبقًا للتقدم الزمني، والعلاقة بين كل من الزهد، العبادة، والخلوة، والتصوف، وخاصة من الناحية العملية في حياة طوائف الصالحين، التي ظهرت منذ البداية، ووجود وجوه من التشابه بين بعض أقوال الصوفية وبعض ألوان من التراث الشرقي والغربي.

(١) ينظر: تاريخ التصوف في الإسلام ص ٦٥.

وفيما يتعلق بتأخر التسمية، فالواقع أنه لا دلالة فيه على عدم وجود الظاهرة، فقد كانت مندرجة تحت أسماء أخرى لها قوّتها وجلالتها، مثل أسماء: الصحابة، ثم التابعين مَن بعدهم، وقد عرفنا ـ مما سبق ـ كيف ظهر الاسم في عهدهم، حين توفرت العوامل، ومن أهمها: الدعوى التي ظهرت بين الفرق المختلفة.

والاعتماد على التعريفات للقول بتطور التصوف عن غيره كان من أبرز القائلين به نيكلسون، وتلميذه عفيفي؛ فالأول يرى أن نوع التعريفات المعبِّر عن «تجربة روحية» و«معرفية» لم ينتشر إلا خلال القرن الثالث والرابع الهجريين، وعلى وجه التحديد منذ أن برز إلى ميدان التصوف شخصيته الفذّة «ذو النون المصري» (ت٢٤٥هـ)، والذي طبع التصوف بطابعه العرفاني، يقول: «... ولكن ظهر في نهاية القرن الثاني الهجري تيار فكري جديد كان له أثره في التصوف الإسلامي، وهذا التيار الفكري «غير الإسلامي» واضح كل الوضوح في أقوال «معروف الكرخي» (٢٠٠هـ). تطورت هذه الأفكار الجديدة تطورًا عظيمًا، وأصبحت العنصر الفعال في التصوف في النصف الأول من القرن الثالث. وكان ذو النون المصري أكبر شخصية شكلت المذهب الصوفي وطبعته بطابعه الدائم»[(١)]، ثم يصف هذا العنصر المعرفي بأنه يوناني[(٢)].

ويرى الثاني أن التعريفات الدقيقة المعبرة عن التصوف حقيقة، لم تظهر إلا في القرنين الثالث والرابع، وأن هذه التعريفات تطورت تبعًا لتطور التصوف ذاته؛ من زهد إلى عنصر روحي ومعرفي، وقول بالوَحْدة، وأهم عوامل التطور هنا هي الثقافة الأجنبية، ودخولها تدريجيًا إلى حقل الثقافة الإسلامية، يقول بعد أن يؤيد

(١) في التصوف ص ٢٧.
(٢) المرجع السابق.

رأيه بما يقوله «محمد إقبال» في كتابه «تطور الميتافيزيقا في فارس»: «نعم ليس الإسلام نفسه دينًا صوفيًا، وما كان ليصير دينًا صوفيًا لو أنه ظل عصورًا في الجزيرة العربية؛ لأنه دين يخاطب العقل أكثر مما يخاطب الوجدان»[1]، والعجيب أنه يقول مع إقبال إن هذه الظاهرة تمثُّل داخلي.

ولكن الباحث المنصف لا يستطيع قبول هذا الرأي لأسباب ثلاثة:

الأول: أن «نيكلسون» نفسه يعترف بفشل نتيجة محاولته تصنيف التعريفات على النحو السالف، يقول في كتابه (في التصوف الإسلامي وتاريخه) بعد ذكر اعتماده على رسالة القشيري، وتذكرة العطار، ونفحات جامي: «تحتوي هذه الكتب نحوًا من مائة تعريف لهذين الاصطلاحين: «صوفي» و«متصوف»، لا يتجاوز واحد منها أكثر من بضعة سطور، وقد اعتقدت أنه ربما كان من المهم - بل من المفيد - أن يرتب أهم هذه التعريفات ترتيبًا زمنيًا بقدر ما يمكن هذا الترتيب، فإنه بهذه الطريقة وحدها يمكن أن تلقي هذه التعريفات ضوءًا على التطور التاريخي للتصوف، ومع ذلك كانت النتيجة ضئيلة إلى حد ما»[2].

والثاني: اعترافه بأنه لم يستوفِ مراجع التعريفات، يقول: (... على أنني لا أدعي أنني استقصيت كل المادة التي يمكن استغلالها في هذا البحث، فإنه لم تتح لي الفرصة بعد لمراجعة مصدرين من أهم مصادر التصوف، وهما: (حلية الأولياء) لأبي نعيم الأصفهاني المتوفى سنة ٤٣٠ هـ، و«كشف المحجوب»

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٥٧ - ٥٨، وانظر إقبال ص ٩٦.

(٢) في التصوف الإسلامي ص١.

لعلي بن عثمان الجلابي الهُجويري، الذي ألف كتابه في النصف الثاني من القرن الخامس»[1].

الثالث: أن التصوف الإسلامي مصدره إسلامي بحت، وهو ما سنوفيه حقه في الفصل التالي، ولكننا نريد الآن الإشارة إلى ملاحظة «عفيفي» تلميذ «نيكلسون» الكبير أن أستاذه تراجع عن إرجاع التصوف إلى الأفلاطونية المحْدثة، وهو ما قال به مع «مركس» في كتابه (التاريخ العام للتصوف ومعالمه)، و«براون» في كتابه (التاريخ الأدبي للفرس)، أما نيكلسون فقد عرض رأيه هذا في كتابيه (صوفية الإسلام) و(في التصوف الإسلامي وتاريخه)، يقول عفيفي: «والظاهر أن نيكلسون تحول عن نظريته بعد ذلك في المقال الذي كتبه سنة ١٩٢١م في (دائرة معارف الدين والأخلاق) تحت عنوان: «التصوف»؛ حيث قال: «وجملة القول أن التصوف في القرن الثالث عشر ـ شأنه في ذلك شأن التصوف في أي عصر من عصوره ـ قد ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت فيه أثرها مجتمعة، أعني بهذه العوامل: البحوث النظرية في معنى التوحيد الإسلامي، والزهد والتصوف المسيحيين، ومذهب الغُنوصية، والفلسفة اليونانية والهندية والفارسية»[2]، والجديد هنا أنه أدخل العامل الإسلامي[3].

وقد وعى هذه الحقيقة، حقيقة الانفصال بين التسمية ووجود الحقيقة، إلى جانب الصوفية السالفين عالم مسلم كبير، وهو «ابن خلدون»، يقول في مقدمته المشهورة، في بداية حديثه عن «علم التصوف»: «هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في المِلة، وأصله: أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلَف الأمة وكبارها،

(١) في التصوف ص ٢.

(٢) ينظر: التصوف الثورة الروحية ص ٦٢.

(٣) قارن في التصوف ص ١ وما بعدها، وص ٢٧ وما بعدها.

من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية، وأصلها: العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الحياة الدنيا وزينتها، والزهد فما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاهٍ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختُصَّ المقبلون على العبادة باسم: الصوفية، والمتصوفة»[(١)].

أضف إلى ذلك أن هناك تعريفات لصوفية متأخرين نسبيًّا، وتعبر عن جانب واحد كالزهد الذي يتحدثون عنه، أو الأخلاق، أو غيرهما من الجوانب السالفة الذكر، وهو ما يلحظ عند كثيرين ممن استعرضنا بعض تعريفاتهم؛ كأبي حفص الحداد (ت٢٦٥ هـ)، وأبي الحسين النوري (ت٢٩٥ هـ)، وأبي بكر الكتاني (ت٣٢٢هـ)، وأبي سعيد بن أبي الخير (ت٤٤٠هـ). فالجانب العرفاني أو «الثيوسوفي» - على حد تعبيرهم - غير واضح، وهي تماثل التعريفات التي ذكرها عفيفي كأمثلة على تقدم الزهد على التصوف، كقول داود الطائي (ت١٦٥هـ): «صُمْ عن الدنيا واجعل فطرك الموت، وفِرَّ من الناس كفرارك من السبع»، وقول الفضيل بن عياض (ت١٨٧هـ): «لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت عليَّ ولا أحاسب عليها، لكنت أتقذَّرها كما يتقذر أحدكم الجيفة إذا مر بها أن تصيب ثوبه»[(٢)].

ويتضح لنا عدم جدوى الاعتماد على تعريفات مرتبة تاريخيًّا إذا قارنا هذه الأقوال، على سبيل المثال يقول النوري: «الصوفي الذي لا يملك شيئًا ولا يملكه

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٩٨، ط: الشعب.
(٢) التصوف الثورة الروحية ص٣٧.

شيء»، وقول الكتاني: «التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء»، وقول أبي سعيد بن أبي الخير عن التصوف: «أن تتخلى عن كل ما في دماغك، وتجود بكل ما في يدك، وألا تجزع من شيء أصابك»[1]، وما لنا نذهب بعيدًا، فأين استدلال الصوفية، على حقائقهم بالآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة؟!

ويعبر «نيكلسون» عن حقيقة تطور التصوف عن الزهد صراحة فيقول: «وقد ظهرت بذور التصوف في نزعات الزهد القوية التي سادت العالم الإسلامي في القرن الأول الهجري... وسرعان ما تحول الزهد إلى تصوف، فإن الحسن البصري - وهو أشهر ممثلي حركة الزهد - يعد في نظر الصوفية واحدًا منهم، وهم محِقون في ذلك؛ لأن الحسن البصري كان ينزع إلى حياة روحية خالصة في عبادته، غير قانع بمجرد الصورة الشكلية في أدائها، ويَرْوِي القشيري عنه أنه قال: «مثقال ذرة من الورع السالم خير من ألف مثقال من الصوم والصلاة»، ويَرْوِي صاحب (الكامل) «المبرد» له قوله: «حادثوا هذه القلوب فإنها سريعة الدثور، واقْدَعُوا هذه الأنفس فإنها طُلَعَة، وإنكم إلَّا تقدعوها تنزع بكم إلى شر غاية»[2]، ومع هذا فإن هؤلاء الزهاد لم يكونوا إلا روادًا في الطريق الصوفي»[3].

ولكن أصحاب هذا الرأي يتجاهلون الحقائق التالية:

إن سبق المصطلح يعترف به الصوفية، كما سبقت الإشارة، فقد لحظوا أن الإقبال على الدنيا قد انتشر بين الناس، وشاع حب الاستمتاع بالشهوات بين

(١) ينظر: تصنيفنا السابق للتعريفات.
(٢) أخرجه محمد بن نصر المروزي في «قيام الليل وقيام رمضان»، باب: ثواب القِراءة باللَّيل (١/ ١٧٢) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.
(٣) في التصوف ص ٣.

الناس، وحب الرفاهية، منذ أن استولى بنو أمية على الحكم، وأقبلت الأموال من كل حدَب وصوب، فاعتزل أصحاب التقوى والورع هذا اللون من الحياة، وتابعوا السلف الصالح؛ زهدًا، وانشغالًا بالعبادة، أو خلوة بربهم، ولكن مع ملاحظة أنهم أدركوا معنى دقيقًا، وهو: استمرار تميز أهل التصوف أو أهل التجربة الدينية الكاملة، وقد كان الزهد ملائمًا لهذه المرحلة، ولكن كانت من بينهم طائفة جمعت ذلك كله مع مميزات أخرى، وهم الذين أطلق عليهم: «الصوفية»، واشتُهرت تسميتهم فيما بعد شيئًا فشيئًا، ومن هذا يبدو لنا بوضوح ضرورة انفراد «خواص أهل السنة» بالتسمية.

وعلى هذا النحو يتجاهل أصحاب الرأي السالف الفرق بين كل من التصوف والزهد، والعبادة، ومجرد الخلوة.

فالزاهد - كما أسلفنا - مشتغل بنفسه فيما يترك - جاهدًا - من شهوات الدنيا أو فيما يرجوه من متع في الآخرة، أما الصوفي فهو قائم بربه، يشعر بالمتعة في مجاهدته، وغايته أسمى، فهو في كل ذلك مبتغٍ وجه الحق ﷻ.

وكذلك العبادة، فهو يقدم شيئًا في مقابل شيء، على خطره وجلالته، أما التصوف فهو عبودية محضة، والغاية أسمى، والخلوة أسمى من مجرد الانقطاع والهروب، إنها خلوة بالحق؛ سواء مع الخلق أو دونهم، كما سبق أن أوضحنا.

وأخيرًا، فإن تميز التصوف حكم شهد به العدو والصديق، إن صح التعبير، ولكن تفاوتت الأغراض من وراء الأقوال:

فابن خلدون - وهو عالم منصف - إلى حد كبير - يرى حقيقة التصوف مميزة في: شهود التوحيد، والمعرفة عن طريق البصيرة والأذواق، لا مجرد الاقتصار على الحس والعقل والنقل، كما يرى لهم أصولهم التي تعتمد - في رأيه - على:

العبادة، والزهد، والخلوة، والإقبال على الله، وأهم ما يسعون إليه شهود التوحيد، فغاية علم التصوف عنده: «أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة، التي هي الغاية المطلوبة للسعادة»، قال ﷺ: «مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ»[(١)].

وهم متميزون في الإدراك، يقول: «فلما اختُصَّ هؤلاء بمذهب الزهد، والانفراد عن الخلق، والإقبال على العبادة، اختُصُّوا بمآخذَ مدركة لهم؛ وذلك: أن الإنسان ـ بما هو إنسان ـ إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك، وإدراكه نوعان: إدراك العلوم، والمعارف، من اليقين، والظن، والشك، والوهم، وإدراك للأحوال القائمة: من الفرح والحزن، والقبض والبسط، والرضا والغضب، والصبر والشكر، وأمثال ذلك... وكذلك المريد ـ في مجاهدته وعبادته ـ لا بد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة حال نتيجة تلك المجاهدة... وغاية أهل العبادات، إذا لم ينتهوا إلى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعات مخلصة، من نظر الفقه، في الأجزاء والامتثال، وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالأذواق والأحوال»[(٢)].

أما المستشرقون، ومن لفَّ لفَّهم، فالغرض من تميز التصوف عندهم لا تبين وجه الحقيقة، وإنما القول بدخول عناصر أجنبية في التصوف الإسلامي منذ معروف الكرخي، ومرورًا بذي النون المصري، وابن عربي، وغيرهم إلى اليوم.

وتفصيل الرد على هذه النزعة سيأتي في فصلنا التالي، ولكننا نريد الآن إجمال المراحل التي مر بها التصوف، في ضوء ما عرضناه وبيناه:

كان التصوف موجودًا كحقيقة تجمع بين الظاهر والباطن في أكمل صورة،

---

(١) أخرجه النسائي في «السنن الكبرى»، كتاب: عمل اليوم والليلة، باب: ما يقول عند الموت، (٩/ ٤٠٩، ح:١٠٨٨٦).

(٢) انظر المقدمة ص ٣٩٨ وما بعدها.

ولكنه لم يتسمَّ بهذه التسمية، فقد كان الخواص الكاملون يُسَمَّون تسمية أولى في القرن الهجري الأول، وأعني التسمية بـ:الصحابة والتابعين؛ لشرفهما وجلالتهما، وفي خلال ذلك ومن بعده نشأ اسم الزهد، ووجد الزهاد، وهناك احتمال واضح في تواكب اسْمَيِ الزهد والتصوف، وبظهور عدة عوامل انفرد خواص أهل السنة باسم: «التصوف» و«الصوفية»، مع أسماء ثانوية سرعان ما تلاشت؛ كالفقراء، والجوعية، والشكفتية كما سبقت الإشارة عند حديثنا عن قضية التعريف؛ وذلك للدلالة على تحقق التجربة الدينية كاملة، ومن أهم هذه العوامل كما عرضنا لها: عدم كفاية اسم الزهد وغيره من الأسماء والألقاب للتعبير عن كمال الدين، وبلوغ الدرجة العليا عند تمثلها في الخواص من الناس، وعندما انقسمت الناس في الحياة الاجتماعية ـ بسبب الغنى المتوافد ـ إلى: طالب للدنيا، وطالب للآخرة، وطالب لوجه الحق ﷻ، وتميز «أهل السنة» ومن ورائهم جمهور المسلمين حين نشأت الفرق المبتدعة؛ كالخوارج، والمعتزلة، والشيعة، منذ القرن الأول، وفي زمن مبكر منه،، وادعوا ـ مع انحرافهم ـ الزهد والعبادة، فكان لا بد من تميز الزهاد والعبَّاد الحقيقيين المقبول زهدهم وعبادتهم بلا بدعة، بلا غلوٍّ أو مغالاة، بلا إفراط أو تفريط، أضف إلى ذلك ما هيأه الحق ﷻ لهذه التسمية من إيماءات وإشارات، ومعانٍ جمَّة واستقامة لغة، فبدا وكأن الأمر اختيار إلهي، وهي كذلك بلا شك.

وما أن بدأ القرن الثالث حتى اكتمل المظهر لـ«الصوفية» كمعبر عن علم خاص بين العلوم الإسلامية المختلفة، فظهر شيوخ التصوف الكبار الذين عبروا عن الحقائق؛ كالجنيد شيخ الطائفة ببغداد، وغيره من قمم التصوف العالية، وبدأت الحقائق والمعارف والأحوال والمقامات

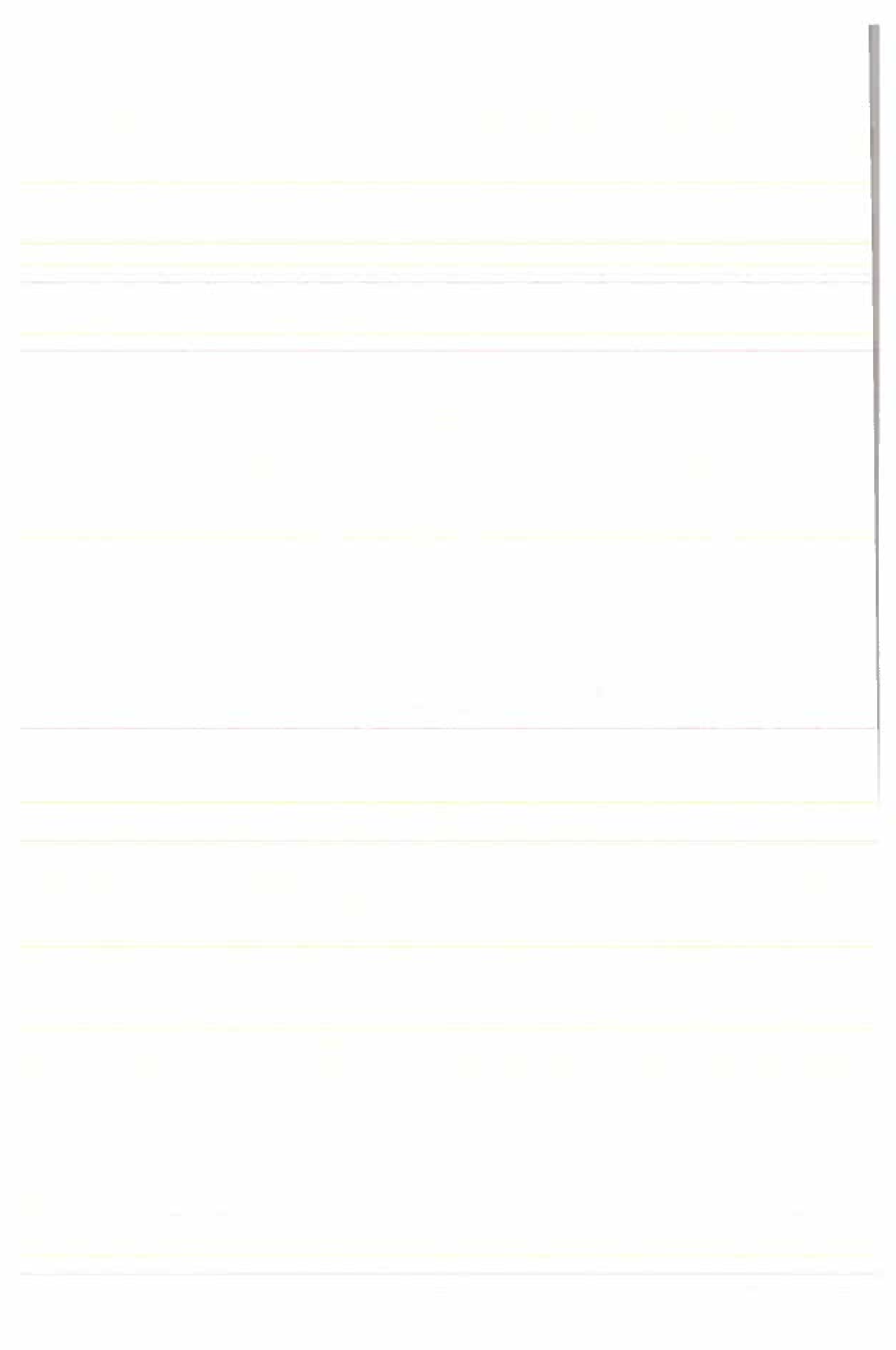
الصوفية تعلن عن نفسها، وتكامل المصطلح «الصوفي» خلال القرنين الثالث والرابع.

وقد بدا ذلك واضحًا في الأقوال المروية في كتاب الطوسي (ت٣٧٤هـ)، أول كاتب في التصوف عرف حتى الآن، ويلحظ أيضًا أنه منذ القرن الثاني ظهرت جماعتان أساسيتان تتكونان في البصرة والكوفة، وهما أول مدرستين صوفيتين تنشآن في المجتمع الإسلامي كما يرى كثير من الباحثين[(١)]، وتبعتهما بغداد وخراسان ومصر، وغيرها من عواصم المشرق الإسلامي، وكذلك سرعان ما استقر الإسلام في المغرب بعد فتحه في القرن الأول، وتحولت كثير من عواصمه وقَصَباته إلى مراكز على جانب كبير من الأهمية في التاريخ الصوفي، سواء فيما يتعلق بالمغرب أو الأندلس، ولكننا لا نريد الآن الاستفاضة في هذا الموضوع، مؤجلين الحديث عنه إلى الجزء الثاني من هذا الكتاب.

(١) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: النشار، جـ٣.

الفصل الرابع

مصادر التصوف الإسلامي



تمهيد

تعتبر قضية مصادر التصوف الإسلامي من أخطر قضايا الفكر الإسلامي، ولا نعتقد أن هناك فكرة أخرى قد أثارت من الجدل مثل ما دار حولها، والواقع أن التصوف برمَّته منذ أن نشأ إلى الآن محل أخذ ورد.

وقد أدلت معظم الاتجاهات الثقافية الأخرى بدلوها في حلبة الصراع، ففيها نجد الفقهاء والمفسرين والمحدِّثين، وعلماء الكلام والفلاسفة؛ قدامى ومحدثين، مستشرقين وغير مستشرقين، وشمل الصراع كل قضايا هذا العِلم العجيب، سواء تعلق الأمر بمصدر المعرفة وطبيعتها، أم تعلق بالقضايا العلمية التفصيلية، وخاصة تلك التي كانت محلًّا للمقارنة بين الاتجاهات الفكرية المختلفة، كما اتسم الصراع بالحدَّة والعنف إلى حد إنكار وجوده كعلم، وإلى حد توجيه تهم خطيرة، تبدأ من الانحراف والابتداع، وتنتهي إلى الزندقة المنحرفة.

وكان السلاح المشترك - في كل هذا - هو رد الحقائق الصوفية إلى الأفكار والمِلل والنِّحل الأجنبية المنحرفة.

ولكن الطرف المقابل لم يقف مكتوف اليدين، فرمى الصوفية وأنصارهم الخصوم بتُهم: ضِيق الأفق، والاهتمام بالشكل دون الجوهر والحقيقة، ومن ثم سمُّوهم «علماء الرسوم والأشكال، أو العامة»، والتسرع في إصدار الأحكام دون تثبت واطلاع كافٍ على قضايا التصوف وأدلته، مدفوعين إلى ذلك بتعصب مقيت، والنفعية التي تتأدى بهم في كثير إلى تملُّق الحكام.

وقد أوقعهم في ذلك كله عدم قدرتهم على خوض تجربة الصدق الحقيقية، من خلال محاولة تنقية النفس، الأمر الذي سوف نشير إليه فيما بعد.

فسوف نحاول فما يأتي عرض تلك الاتجاهات التي رُدَّ إليها التصوف، والمواطن التي من أجلها رُدَّ إلى هذا الاتجاه أو ذاك، متوخِّين في ذلك الأمانة والصدق والتحليل العلمي، مخالفين بذلك الصبغة التي اصطبغت بها كل المحاولات التي سبقتنا، فقد اعتمدت ـ أساسًا ـ على الانفعال في التعبير، أكثر مما اعتمدت على تقويم الأدلة والبراهين.

ولأننا لا نكاد نرى مِلة من المِلل، أو نِحْلة من النحل لم يُرَدّ إليها التصوف، سنقتصر في حديثنا على الاتجاهات العامة البارزة في تاريخ الفكر البشري:

١ - المصدر الغنوصي المصري القديم:

مما لا شك فيه أن السمة البارزة للحضارة المصرية القديمة كانت سمة وثنية، ولكننا مع ذلك لا نعدم الملامح العرفانية الواضحة في هذه الحضارة المتقدمة، وخاصة في تلك العلوم التي أثرت في الأفلاطونية المحْدثة، والمسيحية، واليهودية، كالفلك والكيمياء، والسحر، ونجد الشمس كرمز للتوحيد، ونظرية كاملة في صدور الكائنات، وجذور نظرية المثل.

ولم يكن التصوف ـ في نظر البعض ـ من الوجهة الشكلية، على الأقل، ببعيد عن هذا كله؛ فقد كان ذو النون المصري (ت٢٤٥هـ) على معرفة جيدة باللغة المصرية القديمة، كما وردت معارفهم في كتب بعض الصوفية؛ سواء عن طريق مباشر أو غير مباشر، أي: عن الغنوص الشرقي أو الغربي[١].

(١) ينظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه لنيكلسون ٦-١٢، والحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي ٦٥-٦٦، والفلسفة الشرقية لغلاب ص٤٥ وما بعدها، وديانة مصر القديمة لأدولف إرمان ص١٥ وما بعدها.

٢- المصدر الهرمسي:

ويذهب البعض إلى أن كهنة مصر القديمة كانوا مصدرًا لنشر نوع من العلم العرفاني، هي شخصية «هرمس الحكيم»، وإن كان يحلو للبعض أن يرى فيها إدريس النبي ﷺ، وكان مشهورًا بالحكمة والعلوم الإلهية، والطبيعة، والفلك، والعلوم الرياضية، والوَحْدة الإلهية، وطريق المعرفة والإشراق.

وكان لهذا الاتجاه تأثير واضح في: الأفلاطونية المحْدثة، والصابئة، والإسماعيلية، وسائر الفرق الباطنية؛ فقد عرف المسلمون كثيرًا من النصوص المنسوبة إلى هرمس الغامض، مثل: «معادلة النفس» وغيره، يقول ديبور في خلال حديثه عن الصابئة:

«وكان الحَرَّانيون والصابئة ينسبون حكمتهم المصبوغة بصبغة التصوف والأسرار المكنونة إلى هرمس...»[(١)]، كما يقول «الكندي» عندما اطلع على مقالات هرمس: «لا يجد الفيلسوف إذا أنصف نفسه مندوحة عنها والقول بها»[(٢)].

٣- المصدر الهندي:

من الواضح أن التراث الهندي - كما عرضته أسفار الهند وكتبها المقدسة، وخاصة «الفيدا» بأسفارها الأربعة: الريج فيدا، والسمافيدا، والياجور فيدا، والآثار فيدا - تراث عجيب يخلط بين كثير من ألوان التوحيد والوثنية.

وقد أثار هذا الخلط الخلاف بين دارسي هذا التراث في كثير من القضايا، ليس هنا مكان استعراضها بالتفصيل، ولكن يكفي أن نشير إلى

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٩-٢٠.
(٢) مقدمة رسائل الكندي لأبي ريدة، فصوص الحكم لابن عربي، تعليق عفيفي ٢: ٤٤-٤٦، ٢٥٨.

أن البعض ذهب إلى فكرة التطور والإضافة التي تعرض لها هذا التراث، بينما ذهب القليل إلى القول بالتعرض للتشويه، بالرمز أو التجسيد في نهاية الأمر لما كان عرفانيًّا نقيًا في البداية، ولهذا نرى أن هذا النص الثمين من نصوص أثولوجيا -كما ترجمه التيار الفكري الإسلامي منذ زمن بعيد- يعد خير تعبير عن حقيقة تعرض المبادئ العرفانية النقية للتشويه الوثني في التراث البشري القديم كله، يقول النص: «إن حكماء مصر قد رأوا بلطف أوهامهم هذا العالم العقلي والصور التي فيه، وعرفوها معرفة صحيحة؛ إما بعلم مكتسب، وإما بغريزة وعلم طبَعي (إلهامي أو إشراق، ويمكن أن يضاف النصوص الدينية الصحيحة)، والدليل على ذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا شيئًا بينوه بحكمة صحيحة عالية، وذلك أنهم لم يكونوا يرسمونه رسمًا بكتاب موضوع بالعادة التي رأيناها بـ:كتب، ولا كانوا يستعملون القضايا، والأقاويل، والأصوات، والمنطق فيعبرون به عما في نفوسهم -إلى من أرادوا- من الآراء والمعاني، ولكنهم ينقشون في حجارة، أو في بعض الأجسام فيصيرونها أصنامًا»[1].

ومهما يكن من شيء فقد رأى الباحثون كثيرًا من المبادئ والأفكار السامية واردة في التراث الهندي منذ أقدم (الفيدات) كقول أغنية (الريج فيدا) تناجي (إندرا) إله الآلهة:

(١) أثولوجيا ص ١٦٩، ١٧٠ عن أفلوطين عند العرب لعبد الرحمن بدوي وديانة مصر القديمة ص١، ١٥.

هـو الأعلـى مـن كـل شـيء والأسـمى
إلـــه الآلهـــة. ذو القـــوة العليـــا
الـــذي أمـــام قوتـــه التامـــة
ترتعـد الأرض والسـموات العاليـة[1].

كما تقـول «آثـار فيـدا»: إن ميـزة الآلهـة العليـا هـي الوَحْـدة، وفي «براهمـا نـاس» نجـد «المطلـق»، أو «براهمـا»، أو «الأنمـان» تلـك الحقيقـة الفعالـة في كل شـيء، والغايـة مـن كـل مـا يحـدث عنـه، إلـى جانـب نظرياتهم في المعرفـة، والسـلوك، والخلـق عـن طريـق الصـدور، كمـا أن وجـود فكـرة الجمـع بـين التنزيـه والتشـبيه يـدعو حقيقـة إلـى الدهشـة، يقـول (أورسـيل): «لـم يسـتطع أي فيلسـوف، في أي مكـان آخـر، أن يعـبر عـن المطلـق والشـخص، أو عـن أجنبيـة (الكـائن الأعلـى) عـن المـادة، وعـن غمـره إياهـا في نفـس الوقـت، بعبـارات أخـاذة كتلـك التـي وردت في كتـاب «الأوبانيشـاد»؛ ولهـذا لـم يكـن عجيبًـا أن يجـد (شـوبنهاور) في هـذه النصـوص المتفلسـفة في أعمـاق الماضـي أرفـع أنـواع الفلسـفة الميتافيزيقيـة والحلوليـة التـي شـوهدت بعـد ذلـك بـزمن طويـل عند (أفلوطين وإسبينوزا)»[2].

ومهمـا يكـن مـن أمـر هـذه العقائـد الخصـبة المتناقضـة حـول أفكـار الوَحْـدة والتناسخ والحلول، وأساليب التصفية والتطهر كطريق للمعرفـة، فإنهـا قـد انتقلـت بكتبها ونساكها ومعابدها إلـى أحضـان الدولـة الإسـلامية عـن طريـق الفـتح الـذي أسهمت فيه التجارة إلى حد كبير، ومما لا شك فيه قيام المناظرات بين الهنـود

(١) ترجمة محمود علي خان، عن تطور الديانات ص٤٥.
(٢) الفلسفة الشرقية ص ١٠٧، وأو لترما في «تاريخ وحدة الوجود الهندية» ص ١٦٨.

وعلماء المسلمين، بالإضافة إلى ما سجله باللغة العربية العلامة «البِيروني» عن مِللهم ونِحلهم، وما ترجم من كتبهم وقصصهم[(١)].

ويلحظ أن الطوائف الهندية التي تحدث عنها المسلمون كانت ممثلة خير تمثيل لخصوبة فكر الهند وتعقده وتناقضه، فهناك (البراهمة) الذين ينكرون النبوة والقائلون بأن الله تعبد خلقه بما دلت عليه عقول الحكماء، و(السنية) القائلون بفكرة التناسخ التي تضرب بجذورها في فكرة التطهير من أجل الثواب والعقاب، وقِدَم العالم، وقد لحظ (البيروني) تنزيه خواصهم وتشبيه عامتهم؛ مما يدل على دقة فَهْمه لهم[(٢)].

وإذا كان الاختلاف دائرًا حول التأثير الهندي في الفلسفة والكلام، فإنه لما يشبه الإجماع على تأثيرها في التصوف الإسلامي، يقول ديبور: «لم يجهل المسلمون - أيضًا - آراء الهنود في المنطق وما بعد الطبيعة، غير أن تأثير هذه الآراء في التطور العلمي كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم، ولا شك أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة، والمتقيدة بالدين تقيدًا تامًّا كان لها أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية، أما الفلسفة فلا ريب أنها من ثمار العقل اليوناني»[(٣)].

وعدد «جولد تسيهر» في هذا الصدد الملحوظات المتعلقة بمنهج التصفية والحلول والاتحاد، وأوجه التشابه بين «النِّرفانا» الهندية والفَناء الصوفي[(٤)].

---

(١) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للنشار جـ١، ص ٢٢٠، وتاريخ التصوف في الإسلام لقاسم غنى ص ٢٢٦.

(٢) ينظر: تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة ص ٢٠، ٣٤، ٣٨.

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٤.

(٤) ينظر بحثنا المطول عن الرمزية عند ابن عربي ص ٣٠٢، ٢٢٣.

وإلى هذا ذهب أيضًا كثرة من المستشرقين من أمثال «ثولك» في كتابه (التصوف ووحدة الوجود)، و«فرن كويمر» في (تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام)، وفيه يرى العنصر الهندي بارزًا لدى الصوفيَّين الشهيرين: «الحارث المحاسبي»، و«ذي النون المصري»، و«درزي» في بحثه (مقال عن تاريخ الاتجاه الإسلامي)، وفيه يرى التصوف آتيًا من الهند عن طريق فارس؛ حيث سادت فكرة صدور كل شيء عن الله ورجوعه، وأن العالم لا وجود له من ذاته، فالموجود بحق هو الله، و«براون» في بحثيه: (عام بين الفارسيين) و(تاريخ الفرس الأدبي)، و«ماكس هورتن» في مقاله: (في أصل التصوف)، وفيه يرى رجوع التصوف الإسلامي إلى الفلسفة الهندية عن طريق «ميترا» و«ماني»؛ فالمسلمون أنفسهم يعترفون بذلك، بالإضافة إلى مظاهر عملية ونفسية أخرى، مثل: الرضا، واستعمال المخلاة، والسبح، ويقدم (نيكلسون) دليلًا آخر على الارتباك الاستشراقي؛ إذ يرى سيادة الفلسفة الهندية في الناحية العملية، ثم يتحول إلى أفكار «فون كريمر» وأمثاله؛ في رجوع التصوف إلى أصل هندي فارسي، وخاصة في وحدة الوجود، ثم يرى أخيرًا رجوعه إلى أصل إسلامي[1].

وقد تابع المستشرقين معظمُ الباحثين العرب والمسلمين، ولا تخرج آراؤهم وأدلتهم عن تلك الآراء والأدلة، ونشير منهم إلى: «النيال» في كتابه: (الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي)، والدكتور قاسم غنى في: (تاريخ التصوف في الإسلام)، ود. عبد القادر محمود في كتابه: (الفلسفة الصوفية في الإسلام)[2].

وأخيرًا، إننا لا نستطيع الموافقة على رد التصوف الإسلامي في هذه النقاط

(١) انظر المصدر الإسلامي فيما يلي.

(٢) انظر التيار الهندي من دراستنا السالفة ص ١٠ وما بعدها.

إلى المصدر الهندي، ولكننا لن نستطيع الرد بالتفصيل، فهي تكاد تكون قدْرًا مشتركًا بين معظم التيارات المردود إليها؛ ولذلك أجملنا الرد حين تحدثنا عن المصدر الإسلامي، ولكن لا بد لنا من أن نشير هنا إلى أن حقيقة الفناء - كما تحدثنا عنها - ليست مقصورة على تيار معين، بل تكاد توجد في جميع الأحاسيس والمشاعر البشرية، كما أن التوافق في استخدام بعض الأشياء - أو في بعض ضروب السلوك والتصفية - لا يعني الأخذ من الغير؛ فهي إما مجرد استعانة بأدوات متاحة، أو هي موجودة في التعاليم الإسلامية، كما سنعرف على وجه التفصيل بعد قليل.

٤- المصدر الفارسي:

وفى ديانة قدماء الإيرانيين نستطيع أن نلحظ ما وجدناه في عبادة آربي الهند من خلط بين الوثنية والعرفان، وقد قدسوا بعض عناصر الطبيعة الأربعة وغيرها، بالإضافة إلى عبادة الخاصة منهم «ميترا» أو «أهورا مازدا» الذي لا يُرى، وليس له معبد خاص، فقد أصبحت بقاع الأرض كلها معبدًا له، وليست النار سوى رمز له.

وظل هؤلاء على هذه العقائد حتى جاء «زرادُشت» الذي ركز على فكرة الخلاص النفسي كبوذا، وإن حاول أن يكون أكثر إيجابية منه، ويضم «الزندافستا» مجموعة من أقواله يعتبرها البعض مصورة لثورة دينية كثورة إخناتون المصري، وفيها يعمم مبدأ الخير والشر، وسيادة الأول في نهاية الأمر.

ويخرج من مرحلة الآلهة المتعددة أو المحلية إلى وصف «أهورا مازدا» بأنه إلى الكون كله، وليس له خصم سوى «أهرمن» وقد دار جدل كبير حول هذه الثنائية، إلى أن أعلن فريق من رجال الدين أن «أهرمن»، ليس خصمًا للإله الأعلى، ولكنه مقابل «روح القوس في مازدا»، والفكرة لها علاقتها بالإنسان

الأول عند الفرس، كما لها مشابهاتها عند الصوفية المسلمين، وخاصة فيما يتعلق بالإنسان الأول والإنسان الكامل.

ثم جاء ماني (٢١٥ – ٢٧٥هـ) الذي يعد مذهبه عند الباحثين مزيجًا من حالته النفسية المتشائمة المتنسكة، والزرادُشتية، والميهرية، والبراهْمية، والمسيحية قبل سيادة المجامع وقوانينها الكنسية. وأهم ما يسترعي الانتباه في مذهبه تصويرُه لنشأة العالم تصويرًا هنديًّا، أي في مذهب الصدور، وثنوية الخير والشر المفرطة، فلم تكن بهذه الحدة عند سلفه زرادشت، كما تعتبر فكرته عن الإنسان الأول تمثيلًا للصراع حول هذين المبدأين، وكان أكثر تشاؤمًا من زرادشت حين رأى وجوب التخلص من قيود الجسم البشري وإبادة العنصر البشري بواسطة حظر الزواج وغير ذلك من الوسائل، فاستمرار العالم استمرار للشر عنده.

وأخيرًا، نرى الاتجاه المزدكي، نسبة إلى مزدك (القرن الخامس الميلادي)، وتميز عن ماني بالغلو في الأفكار الاجتماعية؛ فقد رأى شيوعية المال والنساء، وعدم الاقتصار على طقوس دينية معينة.

وقد عرف المسلمون الفكر الفارسي عن طريق الزاندفستا، ومترجَمات ابن المقفَّع، وعن طريق الاحتكاك اليومي بين الطرفين، سواء أكان الاحتكاك عن طريق الحرب أم عن طريق المناظرة، وقد بلغ الصراع -أحيانًا- درجة الخطورة مع أتباع الزرادشتية، والمانوية، والمزدكية.

وكانت هذه المعرفة سليمة ودقيقة، وخاصة لدى الشهرستاني مؤرخ المِلل والنِّحل المشهور، سواء أكان الأمر متعلقًا بالمذاهب وتطوراتها -كتفرقة الشهرستاني بين قول المجوسية بأزلية النور وحدوث الظلمة، وقول اللاحقين

بأزليتهما ـ أم كان متعلقًا بالإشارة إلى سمتها العرفانية التي تعنينا هنا؛ لأنها موضع اهتمامنا في هذه الدراسة التي تتناول الاتجاه الروحي في الإسلام، ومصادره المظنونة.

ومن أهم ما عدد الشهرستاني: القول بالرجعة، والتناسخ، ودعوى الألوهية، والإمام المعصوم، والحقيقة المحمدية.

ويرى الكثير أن معظم هذه العقائد أصلها هندي؛ فالأبستاق أو الأفيستا لها أصولها في الفيدا الهندية، كما أن البوذية كانت ذات انتشار واسع في فارس قبل فتح الهند في القرن الرابع الهجري، ونرى مفكرًا مثل «راسل» يقول بأن المتصوفة أخذوا فلسفتهم من مزيج من العقائد الفارسية القديمة، ويقول الدكتور عبد القادر محمود: «ومجمل أثر المصدر الفارسي في النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام: نظرية الحق الإلهي، والإمام المعصوم، والحقيقة المحمدية، مع ملاحظة أن شيوخ النظريات فارسيون أو من سلالات فارسية»[1]، أضف إلى ذلك أفكار: الحلول، وتقديس البشر، ونظام الزهد، والرهبنة الفارسية.

ولكننا رأينا من قبل كيف أن الزهد ونظام التصفية النفسية كله نظام إسلامي، كما أن صوفية المسلمين بريئون تمامًا من تهمة الحلول والاتحاد، وتقديس البشر كما سنرى على وجه التفصيل بعد قليل، ويكفي أن نذكر الآن أن قضية التوحيد ـ على العكس من ذلك ـ بلغت عندهم من السمو حدًّا لم تبلغه في الاتجاهات الأخرى كالفلسفة والكلام.

(١) الفلسفة الصوفية ص ١٨، والحياة الروحية: لمحمد مصطفى حلمي ص٤٠، القاهرة ١٩٤٥م، وهو يشير إلى أمثال معروف الكرخي (٢٠٠هـ)، والبسطامي (٢٦١هـ).

٥ - المصدر اليوناني:

وإلى هنا ينبغي أن نكف عن الحديث عن الغنوص أو العرفان الشرقي لنعود إليه مرة أخرى، ممثلًا في اليهودية، والمسيحية، والتشيع، والإشراق.

ولكن ينبغي أن نلحظ أن الفكر اليوناني لم يكن مقطوع الصلة، منذ البداية، عن الاتجاهات الشرقية السالفة وغيرها، فقد سافر كبار فلاسفتهم إلى المشرق، مثل: ديمقريطس، وأناكسيماندر، وأفلاطون، فيقول صاحب (تاريخ الفلسفة اليونانية): «ويرجع الفضل الأكبر فيها (الحضارة اليونانية) إلى المستعمرين بالإجمال، والأيونيين منهم بنوع خاص، وكانوا أنجب اليونان، وجاوروا الأمم الشرقية فانتفعوا بعلومها، واصطنعوا وسائل مدينتها»[١]، ومن ذلك يتبين لنا أن عكس ما يقوله (أرسطو) و(نينو) هو الصحيح، فقد تناولت الفلسفة الروحية الشرقية بالبحث والتحليل أهم ما يشغل البشرية من جهة العقل والروح، يقول الدكتور محمد غلاب في كتابه الرائع (الفلسفة الشرقية): «أثبتنا بالأدلة القاطعة سذاجة (أرسطو) وأذنابه في دعواهم أن الفلسفة نشأت للمرة الأولى في (أيونية) القرن السادس قبل المسيح، وأن أول فيلسوف في الدنيا هو «طاليس المالطي»، وبرهنا على أن ذلك العصر الذي حددوه لبدء الفلسفة العالمية كان عصر تدهور وانحطاط سبقه تفكير راقٍ وفلسفة رفيعة[٢] دامت أكثر من خمسة وعشرين قرنًا»[٣].

وبوجه عام، يمكننا القول: إن الحياة الفكرية اليونانية حياة خصبة، فقد ضمت

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: ليوسف كرم ص ١-٩.

(٢) لأن سمتها الأساسية كانت روحية.

(٣) الفلسفة الشرقية ص ٣٤٤-٣٤٥.

في حناياها الوثنية الغليظة القائمة على الأساطير (الميثولوجيا) بآلهتها الساذجة، التي تتصرف ـ كما يتصرف البشر ـ بعواطف الغضب، والقتال، والحب... إلخ. والمدرسة الأيونية التي وسمت بالطبيعية أو المادية، وتضم طاليس، وأناكسيماندر، وهرقليطس وفيها تُؤَلَّه العناصر، وإن كانت العرفانية تظهر فيها على استحياء، من خلال التفكير الوثني الطاغي، فالبعض يرى في الماء أو النار أو اللامحدود مجرد رموز للألوهية أو القوة الواحدة(١).

والمدرسة الإيلية التي تضمن (أكسانوفان) و(بارمنيدس) و(وزينون) و(مليسوس)، وأهم ما يلحظ فيها نظرتها الحلولية إلى الوجود، وطائفة من أصحاب العلم الطبيعي؛ كـ:ديمقريطس، وأنبادوقليس، وأنكساجوراس، اعترفوا بالكثرة الحقيقية، وكان لهم تأثير كبير في الفكر الإسلامي عن طريق الفيلسوف الصوفي «ابن مَسرة» الأندلسي، كما يرى بعض الباحثين(٢).

والاتجاه السوفسطائي المتمثل في (بروتاجوراس)، و(جورجياس)، ومن ورائهم الشكاك، ومن أبرزهم: (بيرون)، و(أنيسيديموس)، و(سيكستوس)(٣).

ثم نجد (أرسطو) رجل (استاجيرا) الغريب الذي شغل العالم بنظرياته في الألوهية، والطبيعة، والفلك، والنفس، والشعر، وغير ذلك، وكان ممثلًا خير تمثيل لذلك اللون المشهور من الفلسفة اليونانية، بكل انحرافاته؛ يعزل إلهه عن العالم، والقول بقدم العالم، وغير ذلك مما أثر في كل الفلسفات التي جاءت بعده، وخاصة ما يعرف بـ«الفلسفة الإسلامية»، ولم يعفِ بعض الصوفية من التهمة

---

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨، والدين والفلسفة والعلم: للمنوفي ص ١١٦.

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، كوربان ص ٣٠٩ وما بعدها، وتاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٥-٤٣.

(٣) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٤-٢٤٠.

به[1]، ولكن أهم انحرافاته كان في زعامته لذلك الاتجاه الذي يعتمد على الفلسفة العقلية كأسلوب للتطهير.

ولذلك نؤثر أن نختزل هذا الحديث عن الفلسفة اليونانية اختزالًا؛ كي نتناول الاتجاهات الأخرى التي كانت أقرب إلى العرفان والروحية:

(أ) وأول ما يسترعي الانتباه ما يسميه مؤرخو الفلسفة اليونانية بـ«الديانات السِّرية»، وأشهرها اثنتان، هما: نحلة (أسرار ألوسيس)، و(الأورفية)، وليس لدينا كثير من المعلومات عنهما؛ لتدرُّعهما بسلاح السرية، ولكن يبدو أن النِّحلة الأولى كانت تأخذ في عبادتها (ديميتر) كرمز، وله يعقدون حفلات الموسيقى؛ كي يحققوا حالة الجذب الروحية.

أما «الأورفية» التي ذاعت ذيوعًا قويًّا في القرن السادس، في إيطاليا وجنوب صقلية، فهي منسوبة إلى شخص ما زال مجهولًا، من أهل «تراقيا» هو: «أورفيوس»، وتتوجه بالعبادة إلى (ديونيسوس) الذي تحول من إله للتَّرف إلى إله للتضحية، وتؤمن بالعدالة الإلهية، والعالم الروحاني، والطهارة الباطنة غير المقصورة على القرابين والطقوس المختلفة، كما انحرفت إلى القول بالتناسخ أو «دولاب الولادات»، وكانت النحلة من التأثير بحيث وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيدي: «سقراط»، و«أفلاطون»، و«فيثاغورث»، الذين كان لهم تأثيرهم الخطير في الفكر البشري، بما فيه الفكر الإسلامي بطبيعة الحال[2].

(ب) أما سقراط، فقد ربط بين العلم والعمل، ونصب نفسه حربًا شعواء على السوفسطائية، ولكن أهم ما يميزه - حقًّا - هو سلوكه العلمي تبعًا لتلك القاعدة

---

(١) ينظر: الرمزية عند محيي الدين بن عربي ص١٧.

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية ص ٥-٨.

العرفانية الخطيرة، والتي وجدها على «معبد دلف» فاتخذها شعارًا له، وهي: «اعرف نفسك بنفسك»، وقد عبر عنها حديث شاع في أوساط الصوفية، وهو «من عرف نفسه عرف ربه»[1].

(جـ) وكان لأفلاطون شأن آخر، فهو مع أرسطو تلميذه أحد عملاقي الفكر اليوناني اللذَيْن تقاسما التأثير الضخم في الفكر البشري، وما ذلك إلا للاختلاف بينهما بطبيعة الحال، وكانت أولى خطوات الافتراق - كما صرح بذلك أرسطو - هي اعتماد أفلاطون على أسلوب الرمز والتخييل، والشعر والقصة، الذي لا يغني فتيلًا في رأي أرسطو، الذي يطلب الحقيقة الصلبة في وضوحها العقلي، وإن عزَّته[2].

ولكن الأمر لم يكن أمر أسلوب في التعبير أو منهج؛ بل كان اختلافًا في حقائق مهمة وأساسية، كما ظهر فيما بعد من نقد أرسطو لأستاذه، ويبدو ذلك في انشغاله بالتحضير الباطني للمعرفة، فجدله الصاعد نظرية في الحصول على المعرفة تدفع إليه قوة باطنة، ولا يقتصر على بغية الوصول إلى الوضوح الذهني، بل انتظار للحظة إشراق، أضف إلى ذلك نظرياته الخطيرة في المثل، والخير الذي يجمع بين الحق والجمال، وهو علة لنفس الأوصاف المنعكسة في العالم، ونفس العالم الكلية، ومادته الأصلية العامة، وسبق النفس للبدن، ونظرية المعرفة، والتناسخ، والخلود، والحب المتعلق بالجمال المطلق،

---

(١) نسبه ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة إلى الإمام علي ٤/ ٥٤٧، القاهرة ١٢٢٩، وانظر: نعمة الذريعة، ورقة ٥، وهامش رسالة البوتي(من عرف) حيث نسب إلى يحيى بن معاذ الرازي، وقول ابن تيمية: «إنه موضوع»: تنزيه الشريعة ص٢- ٤ حديث ٢٩، وإن كان المعنى صحيحًا في ضوء قوله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[الذاريات:٢١].

(٢) المرجع السابق، الرمزية عند ابن عربي ص ٤٤٨-٤٥٠.

والتشبه بالله كطريق للتخلق، ومعظمها نظريات خطيرة، لا مجال لإنكارها في الفكر الإسلامي[1].

وقد وصل أفلاطون إلى العالم الإسلامي بطريق غير مباشر، وأعني به المجامع المسيحية، والمدارس المتأثرة به، وعن طريق مباشرة، بترجمة جزئية لبعض محاوراته؛ كفيدون، وطيماوس، والنواميس، والجمهورية والسفسطائي، الأمر الذي جعل معرفة المسلمين به معرفة جيدة، وساعد طابعه الروحي الشرقي - الذي ورثه عن الأورفية الفيثاغورية، وبلاد الشرق التي زارها على أن يكون له تأثيره البالغ في الفكر الإسلامي في التيار الكلامي - عقد المعتزلة؛ والتيار الفلسفي عند الكندي والفارابي، وابن سينا، وأبي البركات، ومدرسة أصحاب الهَيُولَى القديمة: الإيران شهري، ومحمد بن زكريا الرازي، والتيار الأخلاقي الذي تزعمه «ابن مسكويه»؛ كما زعم البعض تأثيره في التصوف الإسلامي، وخاصة لدى «ابن مَسَرَّة»، و«ابن عربي»، و«ابن سبعين»، و«التُّسْتَري» وغيرهم؛ ولا سيما في أفكار: طريق المعرفة، وقضية المعرفة كتذكير، والمثل، وينبغي الحذر من الخلط بين أفلاطون الحقيقي والمزيف؛ فقد وصل إلى المسلمين تحت أثواب متعددة مختلطًا بمذاهب أخرى، ومن أبرزها: الأفلاطونية المحدثة؛ فكتاب التفاحة، المنسوب لسقراط، وأرسطو، ولغز قابس ما هو إلا انعكاسات لفيدون، ونُسب إليه الكتابان اللذان يتميزان بالاتجاه الهرمسي «معادلة النفس»، و«الروابيع»، وفي هذا ما يفسر لنا وجود الخط العرفاني في الفلسفة الإسلامية التي حاولت أن تخلص لاتجاه أرسطو العقلي[2]، ولكنهم تناسوا أن الاشتراك في التحضير الباطني

(١) ينظر: مقدمة التساعية الرابعة ص ٦٧-٩٧، وينظر: ٢٦-٢٧.

(٢) مقال في مجلة المعرفة عن «المعاني الأفلاطونية عند المعتزلة» للخضيري، ومقدمة فيدون =

لا يعني أن النصوص الإسلامية لم تقرره بوضوح، كما يمكن أن يكون للصوفية في بعضها مستند كالقول بنظرية المعرفة وأنها تذكر، ولكن لم يقولوا ـ مطلقًا ـ بالمثل، فعلى الرغم من القول بأزلية الممكنات في العلم الإلهي، إلا أنها ظلت دائمًا جزئية لا كلية كما هي عند أفلاطون، أضف إلى ذلك أنهم تجنبوا خلط النصوص الأفلاطونية، أو على الأقل تفسيراتها بين المثل والحق، ولم يبلغ بهم القول بالنظرية إلى القول بالنتائج كما فعل أفلاطون والأورفية[1].

(د) الاتجاه الفيثاغوري:

وهو في نظرنا أهم الاتجاهات اليونانية العرفانية وأبعدها أثرًا بعد الأفلاطونية والأفلاطونية المحْدثة، بعد أن كان أحد المكونات الأساسية لها، وينسب إلى «فيثاغورث» (٥٧٢ – ٤٩٧ ق م)، الذي ولد في جزيرة (أيونيه) المزدهرة بعلمها وبحريتها، وكان مكثرًا من السفر والتجوال، وفي البلاد الشرقية على وجه الخصوص: بابل، ومصر، التي مكث بها ما يزيد على العشرين عامًا يتعلم حكمة كهنة مصر السرية، وكوَّن جمعية سرية كان لها أثرها في العلم والسياسة على السواء، وبعد أن ضعف شأنها ازدهرت من جديد، من القرن الأول للميلاد إلى القرن الرابع بعده، وتُسمَّى (الفيثاغوريين الجديدة)، وإليها يرجع الفضل في معرفة أسرار الفيثاغورية؛ لأنها كانت نِحلة سرية رمزية تحرم إذاعة أسرارها، وإن قيل: إن أحد أفرادها ـ وهو «هينيوس» ـ كتب كتابًا في أسرارها بتحريض من أفلاطون، فتسبب في طرده من الجمعية.

=للنشار، وتاريخ الفلسفة الإسلامية، كوربان ص ٣٧٠ وما بعدها، وحوليات دار العلوم ص ١٢٠، ونشرات بدوي للكتب المذكورة.

(١) ينظر نظرة ابن عربي كمثل في دراستنا: الرمزية عند ابن عربي ص ٦٨٦، ٨٠٨.

ونستطيع أن نقسم الحديث عن تعاليمها، والتي اتهم التصوف بها، ثلاثة أقسام: منهجها في السلوك، والوصول إلى المعرفة، وعلومها ومعتقداتها.

وتقوم المعرفة على التنزه عن بعض الشهوات والزهد، ويروى عن زعيم المدرسة أنه كان يقتصر في طعامه على الخبز والعسل والخضر، ويحرم أكل اللحم، ولكنه أضاف إلى وسائل التصفية أمرين: علم الرياضة، وعلم الموسيقى، وبهذا فتح الباب لتصفية العلم والنظر، وإليه يرجع الفضل في إرساء الأساس لعلم الرياضة، وإن اتسمت الرياضة الفيثاغورية بنزعة رمزية عرفانية؛ حين تستخدم الحروف والأعداد.

وأهم عقائدهم: التوحيد عن طريق العدد، والتناسخ، وقد تأثروا في هذا بالأورفية، وربما أرجع إليهم فكرة المعرفة التذكرية، كما اعتقدت اتصال النفس بالبدن تآلفًا عدديًا، مع اختلاف طبيعتهما، وخلود النفس، وأزليتهما، وخلاصها بالتطهر.

ووصلت الفلسفة الفيثاغورية إلى المسلمين عن طريق السريان، الذين نقلوا الثقافات إلى العربية، وطريق الأفلاطونية المحْدثة، ويبدو هذا واضحًا في «أثولوجيا» وفي «لغز قابس»، وكتبهم تدل على معرفتهم الجيدة بها، ويظهر ذلك عند الشهرستاني، وابن فاتك، والقفطي، وابن أبي أصيبعة، وابن السِّيد البَطَلْيَوْسي الفيلسوف الأندلسي، وابن عربي الصوفي المسلم.

غير أننا لا نستطيع القول: إن مجرد استخدام أساليب الرمز العددي في توضيح بعض القضايا التي يختلف فيها اليونان عن المسلمين اختلافًا بيِّنًا كالتوحيد، يعتبر تأثرًا بالمعنى الحقيقي[1]، ولم يذهبوا في تصفيتهم إلى حد تحريم

(١) ينظر: الفتوحات الملكية ص ٣٥٨، وكتاب الميم والواو والنون: لابن عربي، ط الهند ١٩٤٧، =

ما أحل الله، بل كان امتناعًا في بعض الأحيان؛ ردعًا للنفس، وكسرًا لشهوتها، وإتاحة للصفاء الروحي أن يحكم[1].

(هـ) الاتجاه الرواقي:

كونه الرواقية زينون (٣٣٦ – ٢٦٤)، واشترك معه في تكوينه كبار المفكرين والأخلاقيين، من أشهرهم (أتلا بنتوس) و(أفريسبوس)، ومرت بأدوار متعددة؛ فهناك الرواقية الأولى، والوسطى، والحديثة، وقد جعلها ذلك نهبًا لآثار متعددة.

وهي من الناحية الموضوعية مدرسة عجيبة، تبدو لأول وهلة في ثوب مادي كريه، وتبدو في بعض الأحيان حاملة بعضَ آثار العرفان، ولعل هذا راجع إلى أنها التصقت به بعد أن تحول إلى رموز مادية انحدرت به إلى الوثنية والإلحاد، وتتضح نظرة الرواقيين المادية في نظرتهم إلى المعرفة - فهي عندهم حسية - في خلطهم بين الحق والعالم المادي؛ وذلك حين يصورونه كعقل كلي منبثٍّ في الكون، وإن كنا نرى بعض الظلال العرفانية في فلسفتهم الخلقية؛ إذ الغاية عندهم الاتصال بالعقل الكلي، أو بلوغ التناسق العقلي المنبث في الطبيعة.

وقد أثرت الرواقية تأثيرًا بالغًا في المسيحية، وتسببت لها في أضرار هائلة، وخاصة في ميادين: الأخلاق، ونظرية الكلمة، والوجود الواحد[2].

وانتقلت الرواقية إلى المسلمين - الذين كانوا يعرفون مفكريها بـ«أصحاب المظالّ» - بطرق متعددة؛ عن طريق الاحتكاك الفكري بآباء الكنيسة، والدَّيْصانية، والمصادر المكتوبة كـ(لغز قابس).

=تاريخ كوريان ص ٣٤٩-٣٥١، وفيدون ص ٣١٣، ونشرة النشار، نشأة الفكر الفلسفي له، جـ ٨٨-١٠٣، والصوفية في الإسلام: لنيكلسون ص ٦٧.

(١) ينظر: ما ذكرناه في الفصل السابق والمصدر الإسلامي.

(٢) ينظر: الفلسفة الإغريقية ص ١٢٦-١٥٦.

ولكن أهم مصدر يقدم لهم الرواقية سليمة أفكارها إلى حد بعيد، هو (الآراء الطبيعية) لفلو طرخس.

كما يرى البعض أنه من المحتمل أن تكون بعض الكتب الرواقية قد نقلت في العصر الأموي؛ اعتمادًا على إشارة غامضة للشيرازي وردت في (الأسفار الأربعة)[1].

وقد بات واضحًا تأثير الرواقية في التيار الفلسفي الإسلامي عند الكندي وابن سينا، وفى التيار الكلامي عند شيوخ المعتزلة كالجاحظ، والنَّظام، وبعض الأشعرية كالباقلاني، والجويني، وأضاف البعض تأثر التيار الصوفي بالتزمُّت الخلقي الرواقي، ونظريات الكلمة أو النور المحمدي، والتجسيم، وخاصة بعد الدراستين المهمتين اللتين قام بهما الدكتور علي سامي النشار، ويضع الرواقية مدرسة كبرى إلى جانب الأرسطية والأفلاطونية[2]، والدكتور عثمان أمين في دراسته (الفلسفة الرواقية)[3].

ولكننا سوف نرى عند الحديث عن المصدر الإسلامي، التزام الصوفية في التخلق بالنصوص الدينية، وتمتعهم بتوحيد صافٍ يخلو عن التشبيه والتجسيم تمامًا، كما يخلو عن التعطيل الذي وقع فيه المعتزلة والفلاسفة، وسوف يتبين لنا ـ كذلك ـ أوجه الخلاف في نظرية الكلمة.

وبعد هذا الاستعراض السريع للفكر اليوناني وأثره، لا بد لنا من أن نولِّي وجوهنا إلى الشرق مرة ثانية، لنجد الفكر البشري يشهد حلقة أخرى من حلقاته،

---

(١) ينظر: نشرة بدوي للكتاب المذكور، نشأة الفكر الفلسفي ١/ ١٥٢.

(٢) المرجع السابق ١-١٤٩.

(٣) ينظر: الفلسفة الرواقية ص ٢٩٤، ٤٢٠.

حين انتقل ثقل المراكز الثقافية إلينا، وإن كان بالإمكان أن نقول: إن الخط العرفاني الروحي كان على الدوام ألصق بالشرق عنه بالغرب، ومنه نبع[1].

٦- المصدر الغنوصي:

الغنوص (Gnosis): كلمة يونانية تعني: المعرفة الحدْسية المباشرة التي لا تعتمد على وسائل العقل المستدل أو النقل؛ لأنها تهدف إلى وحدة العارف والمعروف.

والواقع أنه ـ كفلسفة ـ مذهب غريب يشوبه الكثير من الغموض الذي تلقاه الباحثون ـ إلى الآن ـ على عِلّاته؛ فبينما ينظر إليه البعض على أنه أقدم وحي أوحى به الله، وأنه انتقل على أيدي العارفين أو الغنوصيين انتقالًا مستمرًّا؛ بدوام العلاقة بين الله والبشر، يعتبره البعض الآخر نِحلة دينية وفلسفية، وكثر تساؤلهم عن مصدرها بعد انتشارها فيما بين القرنين الأول والرابع، وخاصة بعد أن التقى الشرق بالغرب في دولة واحدة هي الدولة الرومانية؛ هل هو أفلاطون، أو فارس، أو الهند؟

ونلحظ أن بعض الباحثين يعممها حتى تشمل كل القضايا العرفانية، وفي أحيان كثيرة تكون غير عرفانية؛ سواء أكانت سليمة أم كانت منحرفة، فتضم في حناياها كل ما سُمّي بـ:الغنوص الشرقي؛ الفارسي والهندي والمصري... إلخ، أو الغنوص الغربي؛ الأفلاطونية، والرواقية... إلخ.

وهذا ما فعله الدكتور النشار في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، وتلميذه الدكتور «عبد القادر محمود» في كتابه عن الفلسفة الصوفية في الإسلام، وكثيرون

---

(١) ينظر: قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران:٩٦].

غيرهما، فهو السنة الواضحة بين الباحثين في التصوف الإسلامي، والثقافة الإسلامية على وجه العموم، ويعددون في هذا الصدد: المعرفة المباشرة، والتطهير كطريق لها، ونظرية الصدور العالمي عن طريق المتوسطات، وفلسفة الخير، والشر المعتمدة على فكرة النور والظلمة[1].

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن المعرفة المباشرة والطريق إليها فكرة إسلامية بحتة، ولا يكفي التشابه للحكم بالأخذ، وأن نظرية الصدور عند الإسلاميين تتميز عن النظريات الأخرى، ولا تقع في أخطاء تأليه غير الحق، أو الخلط بينه وبين الخلق.

أما فيما يتعلق بفكرة الشر والخير المعالَجة في ضوء ثنائية النور والظلمة، فهي اتهام خاطئ؛ لأننا لا نعدم تعبير النور والظلمة عن الخير والشر في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾ [إبراهيم:١٤]، وقوله: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾[النور:٤٠]، وقوله: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ ﴾[الزمر:٢٢]، ومن الواضح أن هذا في ظل الوَحْدانية النقية.

٧- المصدر الأفلاطوني المحدث:

حمل تلامذة أفلاطون مذهبه وتناولوه بالشرح والتحليل والإضافة، حتى ظهر بصورة متكاملة في القرنين الثاني والثالث قبل الميلاد، في الإسكندرية وسوريا وأثينا، ومن أشهرهم (أفلاطون)، و(نومينيوس) الذي يعده بعض المؤرخين زعيم المذهب.

---

(١) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي ١/ ١٧١، ١٧٢، وتاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٤-٢٤٦، والفلسفة الصوفية ص ٤-٧.

ويقوم هذا المذهب على أصول أفلاطونية، مع وجود عناصر بارزة: أرسطية، ورواقية، وهِرْمسية، ويهودية، ومسيحية، وسائر علوم الشرق وغنوصه، بما في ذلك السحر، والتنجيم، ولكنهم، مع الكوارث الفكرية أو العقدية التي سببها الفكر اليوناني للبشرية «حرصوا على الاحتفاظ بالروح اليوناني خالصًا؛ أي: بالعقلية العلمية التي تنظر إلى الوجود كأنه هندسة كبرى، فتستبعد منه. قدر المستطاع. الممكن والحادث، وتخصه للضرورة، وبهذا يعارضون الديانات جميعًا، ومنها اليهودية والمسيحية، ويعارضون أفلاطون ـ نفسه ـ في تصويره الصانع يتدخل تدخلًا شخصيًّا طوعًا لخيريته، وينظم العالم وفقًا لخيريته، ويقولون بوجوب تأويل القصص الأفلاطونية إلى ما ترمز إليه من معانٍ فلسفية»[(١)].

وأهم آرائهم التي نود أن نشير إليها دون أن ندخل في التفاصيل: نظريتهم في المعرفة التي تعتمد على الجذب والإشراق، وإن خلطوا ذلك بالتأمل العقلي، والتوازي الرمزي بين العالم العلوي والسفلي؛ اعتمادًا على نظرية المثل، وتعالي المبدأ الأول مطلقًا، والقول بالأقانيم في الصدور: العقل الأول، والنفس الكلية، على اختلاف في ذلك، والوَحْدة بين العارف والمعروف، ووَحْدة الوجود، على اختلاف في ذلك أيضًا، وإرجاع الشر إلى المادة، والنزعة الوثنية في تأليه أقانيم العقل والنفس، وتأليه الكواكب، والسحر، وأساليب الشعوذة، ويبدو هذا واضحًا من الكتابين المعزوَّين إليها، وهما (أسرار المصريين)، و(النبوءات الكِلْدانية)[(٢)].

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ٢٨٥، وتمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص ٧٨.
(٢) ينظر: الفلسفة الإغريقية ص ٢٨٧، ٢٨٨، وتاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٥، ٣٢٩.

وقد انتقلت هذه الآراء وغيرها إلى حقل الفكر الإسلامي عن طريقين: طريق السُّريان والحـرَّانيين الذين كونوا مدرسة لها أهميتها تدرس الأفلاطونية، أو الأفلاطونية الممتزجة بفيثاغورث، والرواقية وعناصرها الجديدة التي أشرنا إليها.

أما الطريق الثاني فهو طريق مباشر بالاطلاع على بعض نصوصهم، وإن أخذها المسلمون تحت أسماء خاطئة، وأهمها اسم «أرسطو»، وقد قام الدكتور عبد الرحمن بدوي بمجهود كبير في هذا الباب، ونشر عدة نصوص مهمة تنير الطريق أمام الباحثين، حين نشر النصوص الخاصة بالمُثل الأفلاطونية، في مجموعتين؛ الأولى بعنوان: (الأفلاطونية المحْدثة عند العرب)، وتضم: (الخير المحض)، و(في قِدم العالم)، و(في المسائل الطبيعية المنسوبة لأبرقس)، و(معاذلة النفس) المنسوب لهرمس، و(الروابيع) المنسوب إلى أفلاطون، والمجموعة الثانية تحت عنوان (أفلوطين عند العرب)، وتضم: (أثولوجيا) أرِسْطاليس الذي هو في الحقيقة ترجمة لفقرات من (تساعيات) أفلوطين، والمقتطفات التي يظهر فيها واضحًا، مثل (رسالة في العلْم الإلهي) المنسوبة إلى الفارابي، و(الفصول الأخيرة من ما بعد الطبيعة) لعبد اللطيف البغدادي (ت٦٢٩هـ).

ولأهمية المدرسة وجانبها العرفاني نجد كثرة من المهتمين، وتضم الأسماء اللامعة في مجال الاستشراق وأتباعه من الإسلاميين، من أمثال: (نيكلسون) في كتابيه: (في التصوف الإسلامي وتاريخه)، و(الصوفية في الإسلام)، و(آسين بلاثيوس) في كتابه (ابن عربي)، و(جولد تسيهر) في كتابيه: (العقيدة والشريعة)،

و(مذاهب التفسير الإسلامي)، وبحثه عن (العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث)، والدكتورين: أبي العلا عفيفي، والنشار، وغيرهما[1].

وعلى الرغم من وجود مناظرات لأفكار هذه المدرسة في التصوف الإسلامي، فإنه يفترق وإياها في طريق المعرفة، وفى قضاياها؛ في طريق المعرفة؛ في أنه عند الصوفية إسلامي اتِّباعي، وفى القضايا؛ لأن الإشراق ليس في الحقيقة سوى الإلهام الإسلامي المباشر، والتوازي بين العوالم لا يبلغ إلى القول بالمُثُل، كما تمثلت عندهم وعند أفلاطون، وقد أشرنا إلى هذا منذ قليل، وإلى اختلافهم في نظرية الصدور؛ مما يبعدهم من شبهة الوثنية والتأليه لغير الحق، أما فيما يتعلق بعلوِّ الحق، فإنه يتجاهل جمع الصوفية بين النفي والإثبات في الصفات؛ فلم يقطعوا الصلة بين الحق وصفاته، كما فعل المعتزلة والفلاسفة، ولم يبلغوا مرحلة التشبيه والتجسيم بإثباتها[2].

٨ - المصدر الصابئيّ:

وهو اتجاه مهم لا تخطئه العين في البيئة الإسلامية، وخاصة في أفكار التطهير، والتركيز على السمو الروحي، وأخذ المعرفة من العلويات الروحانية أو الكواكب.

وقد اختُلف في تحديد هذا الاتجاه، أو على الأقل نُظر إليه من زوايا متعددة:

فـ«ديبور» يرى أن الحرانيين هم الصابئة، وينظر إليهم كمدرسة قامت بدور كبير في حركة الترجمة إلى العربية، وتتكون من أمشاج وثنية، وفارسية، وهرمسية،

(١) ينظر: بحثنا السالف ص ٢٩.

(٢) وانظر في الردود على التهمة لهذه المصادر ككل: المصدر الإسلامي.

وما نسب إلى (أغاذيمون) الذي ينظر إليه البعض كنبيٍّ عند المصريين والحرانيين، وأرافيوس (النبي الحراني الكِلْداني) كما يرى متابعًا (لا بن النديم)، أنه قد أطلق عليهم اسم «الصابئة» أيام المأمون من فقيه لهم؛ لتطبق عليهم أحكام الكتابيين، ويذكر أن لهم كتابًا في التوحيد ينسب إلى هرمس، يقول الكندي عنه: (إنه على غاية النقاية في التوحيد)[(١)]، ويصفهم بما وصف به الحنفاء، فيقول: إنهم «الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وحملوا الصحف التي أنزلها الله عليه»[(٢)].

ولكن البِيروني (ت٤٤٠هـ) يتشكك في ذلك، ويفرق بين الصابئة الحقيقية والحرانية، فيقول: «ونحن لا نعلم إلا أنهم أناس يوحدون الله وينزهونه ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازًا؛ إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة، كما ينسبون التدبير إلى الأفلاك التي يعظمونها، والحياة، والنطق، والسمع، والبصر، وقد أقاموا هياكل لعبادة الكواكب واستنزال الروحانيات»[(٣)].

ويفرق (النشار) بين الصابئة والحرانية، فيقول: «الصابئة عباد نجوم وكواكب، والكِلْدانيون والحرانيون هم موحِّدون، واصطلح على تسميتهم بـ:الحنفاء»[(٤)].

وعلى الرغم من اعترافنا معه ومع الدكتور أبي رِيدة بالحاجة إلى بحث أعمق عن الغنوص الصابئي، فإن مما لا شك فيه وجود هذه النِّحلة عاملة في الحقل الإسلامي، وكانت طائفة منهم على مقربة من بغداد، لها أفكار وعقائد معينة،

(١) تاريخ الفلسفة لديبور ص ١٩، ٢٠، نشأة الفكر الفلسفي ١/ ١٨٠.
(٢) المرجع السابق ٢٢.
(٣) الآثار الباقية ٢٠٤-٢٠٦، والشهرستاني ٢: ٦٥-١٠٨.
(٤) نشأة الفكر الفلسفي ١/ ٢٧١.

يقول أبو ريدة: «وقد يجوز أنها بقايا ديانة قديمة اختلطت بها الفلسفة، كما هو بين من روح التنزيه المسيطرة عليهم في تصورهم عن الذات الإلهية، فلعل نِحلتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة، واختلطت به مع فتح الإسكندر للمشرق عناصر فلسفية، والناظر في ديانة هذه الصابئة يرى مزيجًا غريبًا من: التوحيد، والتنزيه، وعناصر خرافية فيها تنزيه، وسحر، وتعظيم للحق والشياطين، والكواكب يوسطونها باعتبارها آلهة دنيا بينهم وبين الله، ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها، ولهم أعياد وطقوس رمزية، وتماثيلُ وتعليقات من أعضاء الحيوانات»[1].

وعلى أية حال، فقد كان لهم تأثير كبير في التشيع وفي التصوف - في رأي البعض - وخاصة في ما يتعلق بمصدر الإلهام والمعرفة، وأساليب التنسك والتطهر، وتَعالي الحق عن الوصف[2].

٩ - المصدر اليهودي:

دار خلاف كبير حول كتاب اليهود المقدس (العهد القديم)، بيد أن الدراسات الجادة تؤكد أن الكتاب الحالي ليس هو التوراة الحقيقية؛ فالصفة البشرية والإضافة فيه واضحة، وهذا ما أكده القرآن الكريم بطريق يقيني، وهو الوحي، كذلك مما لا شك فيه «خراف بني إسرائيل الضالة» كانت مائجة الفكر والروح، وتحمل في طياتها بذور الوثنية، والأفكار الأخرى التي ورثتها عن مصر والكلدان، وأن رحلتها العتيدة المستمرة في

(١) تاريخ الفلسفة لديبور ١٩ هامش ١، ١١٠.
(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة لكوربان ص ١٩٩، وتنبيه الغبي للبقاعي ص ٢٥.

النفـــي كانـــت ســـببًا في تأثرهـــا بمختلـــف النحـــل والمـــذاهب الهنديـــة، والفارسية، والمسيحية، والإسلام[1].

ومما لا شك فيه أيضًا أن اليهودية ـ كدين ـ كانت تحتوي على عنصري الروح العرفاني والتشريع في صورته الصحيحة، قبل أن يتعرض هذا وذاك لألوان من التحريف خطيرة، وأول نظرة عرفانية يمدُّنا بها التاريخ ما قام به بعض أحبار اليهود يبلغون السبعين من محاولة إلباس الأسفار الخمسة ثوبًا عرفانيًّا رمزيًّا، ولكنه لم يكن عرفانًا حقيقيًّا؛ فقد كان الطابع العام هو التوفيق بين الديانة اليهودية والفلسفة الإغريقية، وتلتها محاولة (فيلون) اليهودي الإسكندري المشهور، وإذا تذكرنا هذا وأنه كان هناك منذ البداية من يحاول تفسير النصوص تفسيرًا رمزيًّا، لم نقل مع (جولد تسيهر) أنه كان الأب الأصلي للتفسير الإشاري، بالإضافة إلى أن الاتجاه الإشاري الرمزي لم يكن مجهولًا من حكماء مصر، والهند، وفارس وغيرهم.

إن النظرة المتأملة إلى هذه الآراء تثبت أنها مزيج مفتعل من أفلاطون، وفيثاغورث، وأمشاج شرقية، إلى جانب حقائق عرفانية لا نستطيع حرمان اليهودية منها كدين.

ومن أهم هذه الآراء: الحق؛ ولذلك اضطر (فيلون) إلى تأويل ما ورد من التشبيه الغليظ في التوراة المحرفة، وتعميم إله بني إسرائيل ليصبح إله العالم كله، ولكنه يستخدم من التعبيرات ما يجعله رازحًا تحت نَيْر الوثنية؛ فالله أبو العالم ونفسه، والكلمة الأولى ابن الله البكر، ولا يتحرز من إطلاق تسمية الألوهية على العالم والكواكب، كما فعلت الأفلاطونية المحدثة من بعد، وخلق آدم على

(١) ينظر: الفلسفة الشرقية ص ٣٣٠-٣٣١.

الصورة، وتقسيم المعرفة إلى أربع درجات: معرفة أدنى بالنظر إلى المصنوعات، ومعرفة عن طريق الوسطاء، والثالثة تلحق الإنسان بالكلمة، أو (اللوغوس) الأعظم، ثم إدراك الحق في ذاته، وذلك عن طريق العبادة الباطنية والزهد[1].

وإذا انتبهنا تمام الانتباه إلى هذه الآراء وأنها وجدت في أوساط مسيحية لكان لدينا الاستعداد لأن ندرك: كيف كان تأثير (فيلون) في المسيحية تأثيرًا خطيرًا، وخاصة عن طريق يوحنا الإنجيلي، والأفلاطونية المحْدثة التي كانت إحدى امتداداته الخطيرة، ويلحظ أنه قد وجد من بينهم من تابعه في جعل فلاسفة اليونان رموزًا للأنبياء كرؤيتهم لأفلاطون موسى الإغريقي؛ ولعل هذا هو مصدر خلط مؤرخي المذاهب والنِّحل من المسلمين -فيما بعد- بين مفكري اليونان والأنبياء[2].

وأما احتمالات تأثر الإسلاميين به فهي كثيرة؛ من خلال اليهود أنفسهم الذين عاشروا العرب والمسلمين منذ زمن يمتد إلى ما قبل البعثة المحمدية، ومن خلال تأثيراته في الأفلاطونية المحدثة، وغيرها، كما كان لإسلام الكثير منهم أو ادعائه تأثير في التيار الغنوصي في الإسلام، (والذي تسرب عن طريق إسرائيليات التفسير والحديث وغيرهما من العلوم الإسلامية)، ومن أبرز اليهود في تاريخ الثقافة الإسلامية: وهب بن منبِّه، وكعب الأحبار، وابن سبأ، وابن صُورْيا الذي حكي عنه أنه ارتد. ومما يلحظ قيام سعديا بن يوسف اليهودي بترجمة عربية لـ(التوراة)، كما ينبغي أن نتذكر نشوء الفلاسفة اليهود بين المسلمين، مثل: إسحاق الإسرائيلي، وسعديا المتقدم، وابن جبرول، وابن ميمون، وأبي البركات

(١) ينظر: مذهب التفسير ص٢٧١، وتاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٤٩-٢٥٢، والآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري ص١٢١ وما بعدها ٣١٦، ٣١٧، والفلسفة الصوفية ص٢٨.

(٢) ينظر: الإنسان الكامل: للجيلي ص ٧٢-٧٣، ومذاهب التفسير ص ١٣٨، ١٣٩، ٢٧١.

البغدادي، وكان الكثير منهم تأثر بالأفكار الغنوصية، وما جاء عن طريق الأفلاطونية المحدثة على وجه الخصوص، ويعد الأخير منهم ـ في نظر الدكتور أبي ريان ـ «حلقة وسطى بين ابن سينا ومذاهب التصوف عند السُّهْرَوَرْدي وابن عربي»[1].

ومن أهم الأفكار اليهودية التي اتُّهم بها التصوف الإسلامي: نزعة التشبيه الغليظة، التي أدت إلى القول بالوجود الواحد، ونظرية الكلمة، وفكرة الوسائط في الخلْق، والصدور على وجه العموم[2]؛ وهم في هذا يتناسون ما أشرنا إليه ـ في أكثر من موضع ـ جمع الصوفية بين التنزيه والتشبيه، أو على الأصح بين الإثبات والنفي في الصفات، والفروق المهمة في نظرية الصدور والكلمة بين الفريقين.

١٠ - المصدر المسيحي:

وقعت المسيحية فريسة مأساة عجيبة ومحزنة؛ فقد اجتمعت عليها الفلسفة اليونانية وامتدادها في الأفلاطونية المحدثة، التي جمعت عناصر غنوص هندية، وفارسية، ومصرية، وروح وثنية لم تستطع أن تتخلص منها أرقى النظم الفلسفية، والناحية العرفانية في المسيح كآبة طرحت أمام قوم غرقوا في المادية إلى آذانهم، وهم اليهود، الذين اشتركوا في تحريفها.

وإذا لحظنا أن نصرانية نجران كانت ساذَجة إلى حد ما؛ ولذلك ذعِروا أمام (مباهَلة) سيدنا محمد ﷺ، فإن ألوان المسيحية الأخرى كانت متشبعة بالفلسفة

---

(١) مقدمة كل من: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، وهياكل النور لأبي ريان، والفلسفة الإسلامية له ص ٤٤٣، والفلسفة الإسلامية في المغرب لغلاب ص ١٣٥-١٣٧.

(٢) ينظر: الإسرائيليات في التفسير والحديث للذهبي ص٣٠، والملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٥٥، والاعتقادات للرازي ص٨٢، ونشأة الفكر الفلسفي ١/ ٤٦ - ٤٧، وأفلوطين عند العرب ص٦٤، وتعليقات عفيفي على فصوص الحكم ٢/ ٤، ٥.

والغنوص المنحرف إلى حد التخمة، وانتهى بها الأمر إلى تقرير عقائدها الأساسية في ضوء المؤثرات السالفة، وقد لحظ ذلك بعض الباحثين المسيحيين أنفسهم، ومنهم (جوستاف لوبون) الذي يبصر التشابه الواضح بين المعتقدات البوذية والمسيحية، وحياة بوذا والمسيح كما صورها المسيحيون من تثليث، وأقانيم، وصلب للتكفير، والزهد والرهبانية، يقول: «لو قيل للحواريين: إن الله قد تجسد في المسيح لرفعوا أصواتهم محتجين»[١]، ويرى (أبو زهرة) أن التثليث يرجع إلى التحويل الذي حول به الفكر المسيحي مبادئ أفلاطونية محْدثة المبدأ، والعقل الأول، والنفس الكلية[٢]، وتتضح القضية بصورة أكبر، فيما يتعلق بغنوص الأفلاطونية المحدثة، لو نظرنا إلى تلك الحركة التي قامت في الفكر المسيحي وامتدت إلى العصر الحاضر حول إمكان الانتفاع بالفلسفة، وهذا ما يلحظه المؤرخ المسيحي للفلسفة الأستاذ (يوسف كرم) وهو يتحدث عن كليمان وأوريجن، وأمثالهما[٣].

وإذا كان البعض يرى أن علم الكلام لم يتأثر بتلك العقائد، فإن التصوف على العكس من ذلك عندهم، فيما يتعلق بطريق التصفية كالزهد والعزلة، وإشراق المعرفة عن هذا الطريق، وفكرة الحلول، والحب، بل يغلو البعض فيربط بين السحر الذي انتشر بين الرهبان والقساوسة وطريق الإشارة عند الصوفية، فيقول: «.. لما كان السحر مرتبطًا بعالَم غير عالَمنا فقد ارتبط التصوف بالرمز»[٤].

وهو موقف الدكتور (النشار) وتلميذه السابق، وقد غالى في ذلك أيضًا،

---

(١) حياة الحقائق، ترجمة زعيتر ص٦٢، ٨٢، وحضارة الهند ص٣٤٤- ٣٤٥.

(٢) ينظر: محاضرات في النصرانية ص٣٤ وما بعدها: ٣٦، ١٦٠.

(٣) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٥٣-٢٨٢.

(٤) ينظر: الفلسفة الصوفية ص٣٤، ٣٨، ٤١، ونشأة الفكر الفلسفي ١/ ٦٥.

وخاصة في التثليث والزهد (جولد تسيهر)، و(بلاثيوس)، و(ابن الأهدل)، وإن حاول (جولد تسيهر) أن يضم إلى ذلك طرق الهند في التصفية كما سبقت الإشارة[1]، وكذلك نيكلسون، والنشار اللذان يريان أن التصوف يمضي شوطًا أبعد من المسيحية حين يقول بألوهية العالم[2]، أما (هنري كوربان) فمحاولته مضطربة؛ إذ يرى تأثير المسيحية في التيارات الروحية في الإسلام الممثلة عنده في التشيع والتصوف، وإن كان يفرق بين التجلي الصوفي والتجسد المسيحي[3].

١١- المصدر الفلسفي في الإسلام:

اتُّهم التصوف الإسلامي بالتأثر بالمصادر الأجنبية السالفة كما رأينا، ولكنه اتهم - كذلك - بالتأثر بالتيارات العاملة في الحقل الإسلامي، ولكنها ليست هذه المرة أجنبية، ونعني بها التشيع، أو الفرع الإسماعيلي منه على وجه الخصوص، وما يسمى بـ: «الفلسفة الإسلامية» أو «الفلسفة في الإسلام»، وهما محل خلاف كبير حول أصالتهما: في المنهج، والمبادئ، سوف نتناولهما بحديث موجز، إذ قد ورد اتهام التصوف بهما على لسان كثير من الباحثين:

وفيما يتعلق بالاتجاه الفلسفي في الإسلام يمكننا القول إنها - بجميع ألوانها - قد حملت ملامح العرفان والإشراق إلى هذه الدرجة أو تلك، لسبب مهم وواضح، وهو: بداية متفلسفة الإسلام تفلسُفهم بمادة أجنبية، ووصولها إليهم خلال قنوات عرفانية وغنوصية، من أهمها الأفلاطونية

---

(١) ينظر: العقيدة والشريعة ص١٤٨، ١٥٢، ١٥٣، وكشف الغطاء ص١٨١، ١٨٢، وابن عربي ص١٤٨.

(٢) ينظر: في التصوف ص ٧٢، مقدمة الجزء الثالث من نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار.

(٣) ينظر: تاريخ الفلسفة ص٤١، ٢٧٦، ٢٧٦ - ٢٧٧.

المحدثة كما سبقت الإشارة، وهذا ما نجده فيما سُمِّي بـ«التيار المشائي الإسلامي» وغيره.

فعند الكندي (ت ٢٥٢ هـ) نجد الاتجاه الأفلاطوني المحدث، والفيثاغورية إلى جانب أرسطو وعلم الكلام، فقد ألف كتابًا يذهب فيه مذهب أفلاطون، كما يؤلف رسائل في فلسفة الأعداد والحروف، هذا بالإضافة إلى اهتمامه بمصدر المعرفة الإشراقي المعتمد على التصفية[1].

وتصبح الملامح العرفانية أكثر بروزًا عند الفارابي (ت٣٣٩ هـ) في منهج ذلك الفيلسوف، فقد كان رجلًا - على خلاف ما عرف عن ابن سينا - يحب الخلوة ويطبق على نفسه نظامًا صارمًا من التصفية؛ بغية الوصول إلى الحقيقة، وفي نظرية الفيض بشقيها الإلهامي والتكويني، وإن ظلت السمة الأساسية هي السمة العقلية، سواء أكان الأمر متعلقًا بطريق الوصول إلى الحقيقة، أم بالأخذ عن الغير فيما يتعلق بالقضايا التفصيلية[2].

أما ابن سينا (ت٤٦٧ هـ) فقد كان خليقًا بأن يكون أكثر فلاسفة الإسلام التصاقًا بالروحية الشرقية منه بالفلسفة العقلية اليونانية وامتداداتها؛ فقد كان الرجل يشعر بغربة هذا الاتجاه في الحقل الفكري الإسلامي، يقول ديبور: «ابن سينا كان مترجمًا عن روح عصره، وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم وشأنه في التاريخ، وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة، والاستغراق في قراءة شراح مذهب أرسطو، بل يمتزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية، وكان يقول:

(١) ينظر: مقدمة رسائل الكندي ص٢٨وما بعدها، ورسائل الكندي ص٥٨، ٢٧٠، والتراث اليوناني ص٨٣- ٨٤، وتاريخ الفلسفة لديبور ص ١٤٢.

(٢) ينظر: تاريخ حكماء الإسلام ص٨٢، مخطوط بدار الكتب المصرية، عيون المسائل ص٦ - ٩.

(حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا)، يريد بذلك أن يصور النظريات القديمة بصورة جديدة»[1].

وقد بدأ هذا واضحًا في الجزء الأخير من (الإشارات) وفي (حي بن يقظان) و(سلامان وأبسال) و(رسالة الطير) وغيرها، وسواء صح الحكم الذي أصدره ديبور على محاولته أم لم يصح، فإننا نرى - مع (شيدر) - أنه كوَّن تصوفه بالعقل البارد[2]، وعلى الرغم من اقترابه من روح وتعبيرات التصوف الإسلامي، في الجزء المشار إليه من الإشارات[3]، وهو كذلك تصوف عقلي مشبوه حين نشير إلى قضية تشيُّعه، ويستوي في ذلك أن يكون إسماعيليًّا أو اثني عشريًّا، ففلسفته غارقة في الغنوص الغربي والشرقي إلى أذنيها.

وكل هذا يرجع إلى أن السمة العقلية هي الواضحة في الاتجاه الإشراقي على وجه العموم.

وقد قدم الشيخ نفسه إن صح ما رواه صاحب (أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد)، فقد التقى هذا الشيخ بابن سينا، فسئل أبو سعيد فيه، فقال: إنه يعرف كل ما أرى، وحين سئل ابن سينا أجاب: إنه يرى كل ما أعرف[4].

ويمضي أبو البركات البغدادي (ت٥٤٧هـ) المفكر اليهودي الذي أسلم خطوة أبعد فهو يعتبر عند البعض - من أمثال أبي ريان - حلقة انتقال من السينوية إلى الأفلاطونية الإسلامية في الاتجاه الإشراقي، أو مذهب التصوف عند

---

(١) تاريخ الفلسفة ص ١٩٤.
(٢) ينظر: الإنسان الكامل في الإسلام، ترجمة بدوي ص٤٨ وما بعدها.
(٣) ينظر: ص ٧٨٧ نشرة دنيا.
(٤) ينظر: أسرار التوحيد ص ٢٢٣.

السُّهْرَوَرْدي وابن عربي، وصدر الدين الشيرازي، وذلك عن طريق الضربات القوية التي وجهها إلى المشائية السينوية، الأمر الذي عجل بانتصار الجانب الأفلاطوني[1].

وأهم ما يسترعي الانتباه لدى أبي البركات قوله بالتجرد المؤدي إلى المعرفة والرؤية، يقول: (لو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لأدركت الروحانيات كما تدرك المرئي بالعين، فلا يحتجب عنها شيء، فلم لا يكون إدراك الله والملائكة كسائر الموجودات، فلا يحتجب عنه شيء بشيء، بدون حلول ولا تجسيم)[2]، والواقع أن فكرته عن الحق تقترب من السُّهْرَوَرْدي المقتول والتصوف بصفة عامة، حين يرى الله «نور الأنوار» و«النور القاهر»، أو النور المعقول[3]، ويعتبر نقده لمذهب الصدور السينوي أهم إضافاته الفكرية، خاصة فيما يتعلق بالسمة الطولية للعقول العشرة، وكذلك نقده لقاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

وأما السُّهْرَوَرْدي المقتول (٥٨٦هـ) فهو عند كثير من الباحثين مؤسس المذهب الإشراقي، الذي ينسب إليه جمع كبير من الصوفية على الأقل، وتعتبر (حكمة الإشراق) على وجه العموم منهجًا في المعرفة والسلوك، ونظرية في الوجود، أما الأولى: فتقوم على أساس من تباين النفس والبدن المادي، وهو شر ينبغي التخلص منه، والعمل للسمو على ظلمته، ولكنه يركز - بطريقة تسترعي الانتباه - على الفلسفة، فبالسلوك المتطهر والفلسفة يمكن وصول المثل الأعلى

(١) أبو البركات البغدادي، مجلة كلية الآداب (١٢)، سنة ١٩٥٨م، مقال بنز في مجلة الدراسات اليهودية، ودويل في دائرة المعارف اليهودية ١٩٣١م، المعتبر جـ٣، ص ٨٨، ٢٣٥، ونشرة الندوي، حيدر آبار ص ١٣٥.

(٢) المعتبر جـ٣ ص١٢٥.

(٣) المرجع السابق ص ٢١٣.

عنده، وهو (الحكيم المتأله)[1]، وإن تكن نهاية الإشراق ومصدره عند السُّهْرَوَرْدي ليست هي العقل الفعال كما عند الفارابي وابن سينا، إنها ما يسمى عند المدرسة الإشراقية (رب النوع الإنساني)، وذلك بعد التخلص من البدن، يقول في (أصوات أجنحة جبرائل): «ما دمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيرًا من كلام الله»[2].

وأما نظريته في الوجود فتدل على انفعاله البالغ بفلسفة النور، ففي القمة (نور الأنوار)، أو (المبدأ الأول) الذي تَفيض عنه الموجودات في عملية الإشراق، وهذا هو المعنى الوجودي للكلمة الذي افترض (أبو ريان) في ضوءه: أنه يؤدي إلى وَحْدة وجود نورية[3].

واختلف الباحثون في مصدر السُّهْرَوَرْدي؛ هل هو الصابئة، بما لديه من (هياكل) نورية توجه إليها الدعوات، واستحضار للأنوار؛ أو الفرس بما عنده من ثنائية واضحة، مع استخدامه المصطلح الفارسي على أوسع نطاق، أم يرجع إلى أفلاطون الإشراقي، وفي رأينا، أن الشُّقة ليست ببعيدة، إذا لحظنا ما سبقت الإشارة إليه من أن فارس الشرقية لم تكن ببعيدة عن الغنوص اليوناني وآثاره المختلفة تأثيرًا في البداية، وتأثرًا وتأثيرًا في النهاية قبل السُّهْرَوَرْدي بكثير، وقد أدرك هذا شراحه وأفراد مدرسته، بل إنه يصرح - بنفسه - بإرجاع فلسفته إلى فارس، وأغاذيمون، وأفلاطون[4].

(١) ينظر: حكمة الإشراق ص١١ – ١٣، باريس ١٩٥٢م.
(٢) رسالة صغيرة نشرها بدوي، والقرية = الجسد.
(٣) ينظر: الفلسفة الإسلامية ص٥٤٤، والمعتبر جـ٣ ص ٢١٣.
(٤) ينظر: نشرة أبي ريان لهياكل النور ص١٨، أصول الفلسفة الإشراقية له ص٥٨، الفلسفة الإسلامية ص٣٣ له أيضًا.

وإذا ولينا وجوهنا شطر المغرب الإسلامي حيث شهد التصوف الإسلامي عصور ازدهار على أيدي المئات من كبار الصوفية، على الرغم من تعنُّت الفقهاء والمتكلمين، لوجدنا أن من أبرز المفكرين:

ابن باجه (ت٥٣٣ هـ) الذي اهتم بشرح أرسطو في الطبيعة، والآثار العلوية، والمنطق، ولكنه أهم ما يذكر له كتابه: (تدبير المتوحد)، ويكاد يجمع الباحثون على أنه اقتفى آثار الفارابي الذي كان معجبًا به إلى حد كبير، وخاصة في طريق التصفية الفلسفية؛ للوصول إلى الاتحاد بالعقل الفعّال، ولذلك ينكر على الغزالي نقده للعقل والفلسفة، ويظهر استنكاره لما تحدث عنه عن كشف وبصيرة يؤديان إلى المعرفة الحقة، معرفة الملأ الأعلى، فليس ذلك من تدبير المتوحد ونظامه الفلسفي[(١)].

ولهذا يوجه (ابن طفيل) الانتقاد إلى (ابن باجه) كما يوجهه إلى غيره كالفارابي وابن سينا؛ فهو يأخذ على ابن باجه قصْره الطريق على البحث العقلي النظري، ونسبته معرفة الكشف إلى الخيال، يقول: «وهذه الرتبة التي ذكرها أبو بكر (ابن باجه) ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري، ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها» ويقول: «وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاذ على القوم، وذكر أنه للقوة الخيالية، ووعد أن يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك بقولٍ مفسَّر مبيَّن، وينبغي أن يقال له هنا: لا تستحل شيئًا لم تذقه، ولا تتخطَّ رقاب الصديقين - ولم يفعل من ذلك شيئًا ولا وفّى»[(٢)].

ويأخذ على الفارابي القول بفَناء النفوس أو بقائها في آلام لا نهاية لها، ونسبة النبوة إلى القوة الخيالية، وتفضيله الفلسفة عليها، ويظهر إعجابه بابن سينا، ولكن

(١) ينظر: المعرفة عند مفكري المسلمين ص٢٨٠-٢٨٨.

(٢) حي ابن يقظان تحقيق: د. عبد الحليم محمود ص٥٨ -٦٤،

ليس في الطريقة الفلسفية المشائية، فهي لا تفي بالغرض، أي: لا توصل إلى الحقيقة[1].

وأما الغزالي، فهو معجب به إلى حد كبير، ويحكم له بأنه سَعِدَ ـ عن طريق الكشف ـ السعادة القصوى، ولكنه يأخذ عليه تناقضه في كتبه[2].

و يعتبر ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) صورة كاملة لما تعانيه الفلسفة الإسلامية من تناقض داخلي، ومقاومة الفكر الإسلامي الأصيل، واحتوائها على بذور عرفانية على الرغم من كل شيء، بالإضافة إلى ظواهر الفشل الذريع في حل قضايا الإنسان الأساسية، وتبدو كل هذه الملحوظات واضحة إذا ما استعرضنا باختصار قضايا ابن رشد التي تعبر عن اتجاهه الفكري:

ففيما يتعلق بالمعرفة نراه يشترك مع الآخرين في أولية الحكمة النظرية، والرياضة الذهنية والفلسفية، ونراه يضطر إلى القول بالعقل العام في كل الموجودات؛ مما جعل مذهبه ـ على الأقل ـ بذرة من بذور القول بالوجود الواحد، كما نراه غامضًا في قضايا علم الله بالجزئيات، وقدم العالم، وحشر الأجساد، ويرجع ذلك إلى التزاوج الذي أحدثه في نفسه، ووفائه لشرح أرسطو، ومحاولة وفائه للإسلام في (فصل المقال)، و(الكشف عن مناهج الأدلة) بوجه خاص، ولعلنا نفهم الكثير عن الرجل، وهو ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى، إذا لحظنا اشتراكه مع كثير من الأندلسيين كابن باجه وابن طفيل، ومع كثير من المشارقة مثل ابن سينا، والغزالي والسُّهْرَوَرْدي في التفرقة بين ما يقال للعامة وما يقال للخاصة، وإن كنا نلحظ أن هذه التفرقة ليست على نحو ما نراه عند الصوفية؛

---

(١) حي ابن يقظان ص٦١-٦٣.

(٢) المرجع السابق ص٦٢-٦٤.

لتباين الحقيقة المحاوَل إخفاؤها في الحالين، أعني الحقيقة الكشفية الدينية والحقيقة الفلسفية، على الرغم من دعوى التآخي بين الاثنتين، وهذا هو ما جعل مستشرقًا مثل (كوريان) يقول: «إن ابن رشد لم يكن في الإسلام أول من ذهب إلى التأكيد بأن في كتاب الله المنزل معنى ظاهرًا ومعنى باطنًا، أو قل: عدة معانٍ باطنة»[1].

وأخيرًا يمثل ابن السِّيد البَطَلْيَوْسي (٤٤٤ – ٥٢١هـ) ـ الفيلسوف الأندلسي المجهول الذي كان (لآسين بلاثيوس) فضل الكشف عنه ـ الاتجاه الذي يمزج بين الفلاسفة والعرفان المتأخر بالاتجاه الفيثاغورثي في قضية الصدور والتوحيد العددي[2].

١٢- المصدر الشيعي:

ربما لم يكن من المبالغة القول بأن التشيع كان أخطر قضية واجهها الإسلام على طول التاريخ، ولم يكن ذلك قاصرًا على الناحية السياسية والحربية، فإنه وإن ابتدأ بداية سياسية محضة، فما لبث أن تطور إلى قضايا عقدية، اعتنقها اتجاهات متنوعة وسمت بالباطنية على وجه العموم، وابتلعت في جوفها كل ألوان الغنوص: هندية وفارسية... إلخ.

ودون أن ندخل في تفاصيل التشيع الاثني عشري، أو التشيُّع الإسماعيلي سواء أكان أصحابه معتدلين أم كانوا غلاة، فإننا نستطيع القول بأن أهم القضايا التي اتهم التصوف بأخذها عن التشيع، والمغالي منه بصفة خاصة فكرة انقطاع

(١) تاريخ الفلسفة ص٢٣١، والمنقذ من الضلال تحقيق: د. عبد الحليم محمود ص١٠٥ وما بعدها.
(٢) ينظر: كوربان ص٣٤٩-٣٥١، وينظر: الفرق بين العرفان الفلسفي والعرفان الصوفي عند حديثنا عن المصدر الإسلامي.

التكليف بدعوى الوصول إلى الحقيقة؛ فلم تعد هناك حاجة إلى مشقة هذا التكليف، وفكرة التنظيم الصوفي من أقطاب وأبدال وغير ذلك فليست سوى انعكاس لفكرة الأئمة الشيعية ودعاتهم، وفكرة «النور المحمدي» بشقيها المعرفي والكوني؛ فالمعرفة الروحية وغيرها هي خصائص الإمام، ومن ثم كان القائم على الكتاب - كذلك الإمام، أو القطب، ووظيفته كونية، فهو - النور الأول، وربما ذهب الغلو إلى القول بحلول هذا النور في الأئمة، والقول بالوجود الواحد، وفكرة احتواء القرآن على معنى ظاهر ومعنى باطن، هذا إلى جانب أفكار أخرى كثيرة لا يتسع المقام لعرضها، وربما أشرنا إليها فيما بعد[1].

١٣ - المصدر الإسلامي:

طوائف المثبتين للمصدر الإسلامي:

تلك هي باختصار أهم الآراء المختلفة في القول برجوع التصوف الإسلامي إلى مصدر خارجي، وكلها تنفي أصالته، وتجحد انتماءه إلى المصادر الثقافية الإسلامية الأصيلة.

ولكن الصوفية وجمع كبير من علماء المسلمين ممن انتصروا لقضية التصوف، أو على الأقل نظروا إليه في موضوعية متأنِّية رأوا رأيًا آخر.

فالتصوف يضرب - في الواقع - بجذوره في مصادر الإسلام الأصيلة، ولكن انقسموا في هذا إلى طوائف متعددة، وكانوا في ذلك يعانون من الضغط الفكري الذي يتسلل إلى الأعماق، فأصابهم الاضطراب وانعدام المنطق المتسق في أحكامهم، فطائفة تذهب إلى أن الكتاب والسنة يمثلان مصدرًا للتصوف

(١) ينظر: الفكر الشيعي ص٩٣، ٣٣٧، ٤٢٠، وفي التصوف ص ٣٧ تعليق عفيفي، وفصوص الحكم ص٣٠٥ - ٣٠٦، وتاريخ الشعوب العربية ص ٣٣٤، وانظر ما يلي.

الإسلامي، ولكن إلى جانب هذا المصدر أو ذاك، ويلحظ أن هذه الطائفة وخير ممثليها المستشرق الإنجليزي (نيكلسون) ترى أن الصوفية كانوا ـ في بعض الأحيان ـ خليقين بأن يصلوا إلى أفكارهم الخاصة التي يتميزون بها، دون الرجوع إلى هذا المصدر أو ذاك، كما أن المستشرقين ـ وهذا من أهم ما ينبغي أن ينتبه إليه ـ لم يعترفوا بأصالة الكتاب والسنة عن طريق الوحي، بل اعتبروها مصدرًا بشريًّا متطورًا، كما فعل (جولد تسيهر) وغيره.

وطائفة أخرى ـ وهم جمع كبير من الإسلاميين ـ ذهبت إلى تقسيمه قسمين:

التصوف السني، وهو المتقيد بالكتاب والسنة في نظرهم، والتصوف الفلسفي الذي خلط بين قضايا التصوف والفلسفة التي تأثرت بجميع أنواع الغنوص العالمي.

وطائفة ثالثة كانت على جانب كبير من الذكاء؛ لأنها رأت أن صوفية المسلمين من القسم الثاني، وإن استخدموا مصطلحات قد تنسب إلى الفلسفة بألوانها المختلفة، بل علم الكلام والعلوم الأخرى، إلا أنهم يكسبونها مفاهيم جديدة، ومعانيَ أعمق، تخرجها عن نطاق ألوان الغنوص والتفكير المنحرف، وبقدر من التأني في الدراسة والعمق في الفحص يمكن القول: إنهم لم يخرجوا عن المبادئ الإسلامية الأساسية، بل أكسبها هؤلاء صورة رائعة من العمق والدقة والروحانية والشمول، تنعدم رؤيتها والإحساس بها عند غيرهم، وتجنبت، كذلك ـ الوهم الكبير الذي نظرت به الطوائف السالفة مع من قالوا بالمصدر الأجنبي، حين قسموا الحياة الروحية في الإسلام إلى زهد وتصوف، أي: استخدام منهج التطور الذي يرى في الزهد بداية الحياة الروحية، ثم تطور إلى ما سُمِّي

بـ«التصوف» بمميزاته الأساسية في السلوك والمعرفة وقضاياها، وسوف تعرف بعد قليل خطأ هذه النظرة من وجهة نظر الصوفية أنفسهم[1].

ومما لا شك فيه أن الحديث عن المصدر الإسلامي حديث خصب إلى أبعد الحدود، فلم تُترك قضية من قضايا التصوف إلا وكانت مجال أخذ ورد بين المتنازعين.

ولكننا إذا استطعنا بيان تقريرات: الكتاب والسنة، وحياة الرسول ﷺ، كتطبيق نموذجي للتجربة الدينية بجميع أبعادها لأهم الأسس التي يقوم عليها التصوف كعلم، وهي: وسيلة المعرفة ونوعها الباطني، وأسلوب التصفية الموصل إليها، والمشاكل المتعلقة بمرحلة الوصول؛ كالحلول والاتحاد، والوجود، وغيرها من القضايا التي لونها التصوف بلونه الخاص، إننا إذا فعلنا ذلك نكون قد أرسينا الأساس المتين للتصوف كعلم إسلامي، يقف في مقدمة العلوم الإسلامية؛ لأنه يحقق التجربة بطريقة أشمل وأعمق من غيره من العلوم.

وفيما يأتي نتحدث بإيجاز عن هذه القضايا المهمة:

١ - وسيلة المعرفة الصوفية:

والتساؤل الأساس هنا هو: هل حديث الصوفية عن منبع مباشر للمعرفة يعني انتحالهم لوسيلة في المعرفة تحدثت عنها الفلسفات والمِلل والنِّحل السالفة؟

الواقع أن موقف الصوفية من وسيلة المعرفة ينبع مما قررته النصوص الإسلامية، ومن موقف نقديّ يبين حدود ووظائف قوى المعرفة الثلاث: الحس،

(١) ينظر: حديثنا عن هذه القضية في الفصل الأول والثاني.

والعقل، والبصيرة، والتي ينقسم الناس من أجلها إلى: حسيين، وعقليين، وبصيريين؛ ففي كل زمان تجد أمام عينيك هذه الأصناف البشرية الثلاثة:

(أ) الحسّ:

ويتميز موقف الصوفية من أداة الحس كموصل للمعرفة، بنظرة تجمع بين النقد والتقدير، فأدوات الحس الخمس المعروفة تطرأ عليها العلل والآفات، أو (الحجب)، وهو تعبير مقصود؛ لأن الحس على الرغم من علله لا يخطئ؛ لأنه مجرد ناقل إلى العقل ما انطبع فيه، وكون المحسوس ليس كذلك حقيقة أيضًا؛ لأنه قد يتدخل عامل من العوامل فيحجب الحس عن الصحة؛ كزيادة إفراز المرارة -مثلًا- تحجب الذوق عن نقل الحس حلاوة السكر صافية، ويمكننا في هذه الحالة -كذلك- القول بأن الإحساس صحيح في ذاته، ويرجع الحكم بأن السكر مر في هذه الحالة إلى خطأ العقل؛ لأنه حكم، والحاكم هو العقل لا الحس، فالحس مجرد موصل، أما الذي يصدر الأحكام فهو العقل، وهي حقيقة تنطبق على كل وسائل المعرفة الحسية وغيرها، ولكنها نظرة تتفادى التشكيك في وسائل المعرفة، كما فعل السوفسطائية، كما تتفادى الثقة الكاملة بها، وعلى وجه الخصوص عندما تتعدى مجالها الخاص، كما لو قال أحدهم: لا أصدق إلا بما أحسُّه، أو يسير على قواعد العقل، وسوف نفصل القول في ذلك بعد قليل، ويبدو هذا واضحًا من قول (ابن عربي) شيخ الصوفية الأكبر: «وما لم يمتِ العضو، وطرأ على محل قوة ما خلل، فإن حكمها يفسد ويتخبط، ولا يعطي علمًا صحيحًا كمثل الخيال إذا طرأت عليه علة، فالخيال لا يبطل، وإنما يبطل قبول الصحة فيما يراه

علمًا، وكذلك العقل وكل قوة روحانية، وأما القوى الجسمية فهي أيضًا موجودة، ولكن تطرأ حجب...»[1].

أضف إلى ذلك أننا ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار - لكي يكون تقديرنا كاملًا لأداة الحس - ارتفاع الصوفية بالحس عن مستوى الجوارح، وهي نفس نقطة انطلاق الأشعرية في مسألة الرؤية، وهي الحالة التي تنطلق فيها الحواس من قيودها المحدودة، في ضوء ما جاء في الحديث القدسي الصحيح: «**إِنَّ اللهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ**»[2].

وهذا ما صدقته حوادث الواقع، كما حدث حين سمع سارية قولة عمر التي لم يشعر بها: «يا سارية الجبل»! فعدل سارية - في قطر آخر - من وضع جيشه، فجنب الهزيمة[3]، وبهذا التفسير يقول شاعرهم:

«فَالْحِسُّ أَفْضَلُ مَا تُعْطَاهُ مِنْ مِنَحٍ وَصَاحِبُ الْفِكْرِ مَنْصُور وَمَخْذُولُ»[4]

ولكن عندما يستضيء بنور الإيمان، لا عندما يتقيد الإنسان بأغلال الحس فينغمس في شهواته، أو يثق به ثقة عمياء، فيقع في التشبيه والتجسيم كما فعلت الكرامية، وأضرابها في الفكر الإسلامي.

---

(١) الفتوحات المكية: ١٥٥-١٦٠ - ٢١٣، ٢: ٦٢٩.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: الرقاق، باب: التواضع (٨/ ١٠٥) برقم: (٦٥٠٢) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) ينظر: الجبلي في الإنسان الكامل عن «البصر الخفي» ص١٠.

(٤) الفتوحات ٤: ٤٢٤، ٣: ٧٢.

(ب) العقل:

وهنا نجد نفس النظرة النقدية التي تجمع بين العيوب والمزايا.

ومن أهم الانتقادات التي توجه إلى العقل: خضوعه للحس الذي يستمد منه مادته؛ كي يصدر أحكامه بعد عملية التفكير، فالمحسوسات الواصلة عن طريق أدوات الحس هي المواد الأصلية لعملية التفكير، ومن ثم يتعرض لأخطاء الحس السالفة الذكر.

وهذا ما يتبين من النظرة الفاحصة إلى القوة المفكرة؛ إذ إنها تعتمد على الخيال، الذي يعتمد بدوره على الحس؛ لأنه محكوم بالصور الحسية أو أجزاء صورته المنتزعة من الحس؛ ولذلك يقول الصوفي السابق: «القوة المفكرة ما لها تصرف إلا في هذه الحضرة الخيالية، إما بما فيها مما اكتسبته من القوى الحسية، وإما مما تصوِّره القوة المصورة»[1].

ويعتبر «الوهم» أكبر قوة من القوى المساعدة للعقل، وتتحكم فيه تحكمًا قويًّا، وخاصة عندما يريد أن يعقل الأمور المجردة التي لا تختلط بالمادة أو تصورها، وهذا ما حدث للعقول عندما حاولت تخيل الحق - على سبيل المثال، ولذلك يقول الصوفية: «لا يسلم لعقل حكم أصلًا بلا وهم في هذه النشأة»[2].

كذلك يخضع العقل للمزاج الخاص بكل مفكر، وبهذا يفسر الصوفية اختلاف مقالات الناس وعقائدهم في الحق ﷻ؛ إذ العقل هنا يعوقه العجز، يقول ابن عربي: «المقالات اختلفت في الله اختلافًا كثيرًا من قوة واحدة وهي الفكر في

---

(١) الفتوحات ٤: ١٨٥ - ١٨٦.

(٢) المرجع السابق ٤: ٣٦٢ -٣٦٥، وعقلة المستوفز ص ٨٩.

أشخاص كثير من مختلفي الأمزجة، والأمشاج، والقوى ليس لها من يمدها إلا مزاجها الطبيعي، وحظ كل شيء من الطبيعة ما يعطيه المزاج الذي هو عليه... واختلفت الأمزجة، فلا بد أن يعطي النظر في عقل ما لا يعطي الآخر»[1].

وفي هذا ما يفسر لنا اختلاف الفلاسفة وأنظمتهم الفلسفية، وهي حقيقة يثبتها إثباتًا قاطعا تاريخ الفلسفة، بخلاف الشرائع التي اتفقت على قول واحد يحقق للنفس السكينة، لا القلق المستمر والمدمر الذي كان نتيجة التفكير الشخصي في العقائد ومشاكل النفس البشرية.

كما يفسر عيبًا آخر للعقل، وهو تعرضه للسهو والنسيان.

كذلك من عيوب العقل الأساسية: نزعة التجويز الجارفة؛ فسلسلة الاحتمالات والجواز لا تكاد تقف عنده إلى حد؛ ولهذا تعرضت أدلته للشُّبه، وخاصة إذا لحظنا أن الشبهة تأتي في «صورة البرهان» أحيانًا؛ ولهذا كان العقل عند الصوفية غير أهل للثقة غير المحدودة؛ فإنه لا يعطي العصمة التي يعطيها «النقل»، وهذا ما يظهر من قولهم: إنه «لا يزال صاحب هذا الطريق إذا وفَّى النظر حقه في حَيْرة إلى الموت؛ فإنه ما من دليل إلا وعليه عنده دخل أو شبهة؛ لاتساع عالم الخيال»[2].

ويوجه الصوفية - أيضًا - النقد إلى وسيلتي العقل الرئيستين في الاستدلال، وأعني بهما: القياس والاستقراء؛ سواء أكان القياس قياس المتكلمين، وهو قياس الغائب على الشاهد، أم قياس الفقهاء، أم قياس المناطقة، ويقدمون في الاستدلال على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا

(١) الفتوحات ٤: ١٩٨: ١٩٩.

(٢) الفتوحات ٤: ١٨٥: ١٨٦.

تَشْعُرُونَ ﴾[البقرة:١٥٤]، فقد كان مقتضى القياس أن يحكم بموتهم، وفي هذا إفساح المجال لعلوم الاختصاص، لعلوم الصوفية؛ لأنها «علوم ذوق لا تنال بقياس ولا بضرب مثل»، ويشترك في هذا النقد ـ مع الصوفية ـ ابن تيمية الذي يرى «أن علوم ما فوق الطبيعة لا تدرك بالقياس»[1].

أما الاستقراء، فبالإضافة إلى اعتماده على القياس ـ وفيه ما فيه ـ يضعفه حقيقة مهمة، وهي التغير المستمر في جميع الظواهر؛ لأن التجلي ـ الإلهيَّ ـ وهو سبب التغير ـ لا يتكرر، وإن بدا غير ذلك.

كما يتبين ضعف العقل من ضعف بعض قواعده العقلية وإطلاقها، كضعف القول بالمفهوم، وحين ينفي الجمع بين المتضادين في جميع المستويات، فيصطدم بجمع النصوص بين التنزيه والتشبيه؛ ولذلك يلجأ إلى التأويل، وهي عملية محفوفة بالمخاطر لأسباب متعددة، منها: تحكيم العقل في النص مع أنه ينبغي العكس؛ وإلا لما كان لإرسال الرسل فائدة لو كفى العقل واستقل بتقرير القضايا؛ وفى ذلك من سوء الأدب مع الحق ما فيه، فربما لم يكن المعنى مرادًا؛ والانتقال من التشبيه بالمحدِّث إلى التشبيه بالمحدَث لا التنزيه المظنون.

فليس في استطاعة العقل سوى التنزيه، لا الإثبات، وهذا هو وجه تسميته بـ«العقل»؛ أي: إنه مقيد بوجه واحد من وجوه الحقيقة؛ ولذلك يقول الصوفية: «ما سميت العقول عقولًا إلا لقصورها على من عقلته»، ويظهر عجزه التام حين

(١) الفتوحات ٣: ١٧٠، ونقض المنطق لابن تيمية ص١٦٧.

يأتي إلى منطقة الذات الإلهية؛ ولذلك يقول ﷺ: «ولا تفكَّروا في ذاته فتهلِكوا[1]»[2].

وإذا كان العقل معتبرًا قبل الإيمان في الاستدلال على مجرد وجود الله، وعلى رسالة الرسول فإنه يخلق به -بعد ذلك- أن يتخذ النص هاديًا، وأن يعرف أن الإيمان نور يقذفه الله في القلب، قد يكون مصاحبًا للدليل، وقد لا يكون مصاحبًا، يقول الحق ﷻ: ﴿ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[الأنعام:١١١].

لذلك كله يقول الصوفية: «المتفكر ناظر إلى قوة مخلوقه (العقل)، فيصيب ويخطئ، وإذا أصاب يقبل دخول الشبهة عليه بالقوة التي أفادته الإصابة»[3]، ويقولون: «إن العقلاء من أهل النظر يتخيلون أنهم علماء؛ بما أعطاهم النظر والحس والعقل، وهم في مقام التقليد لهم، وما من قوة إلا ولها غلط قد علموه، ومع هذا غالطوا أنفسهم، وفرقوا بين ما يغلط فيه الحس والعقل والفكر، وبين ما لا يغلط فيه»[4].

(جـ) البصيرة:

وهي أداة المعرفة عند الصوفية، ويطلقون عليها: «اللُّب» أحيانًا، ولكن المصطلح الشائع لديهم هو: «القلب»، ويستندون في هذا إلى تعبير بعض الآيات

(١) أخرجه أبو الشيخ الأصبهاني في «العظمة» باب: الأمر بالتَّفكُّر في آيات الله، وقدرته وملكه وسلطانه وعظمته ووحدانيَّته (١/ ٢١٤) برقم: (٤) من حديث أبي ذر ﷺ، بلفظ: «تفكَّرُوا فِي خَلْقِ اللهِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللهِ فَتَهْلِكُوا».

(٢) الفتوحات جـ ٤ ص ٤٠٦.

(٣) الفتوحات ص١١١.

(٤) المرجع السابق ٢: ٢٩٨.

القرآنية والأحاديث، بالإضافة إلى التفسير الإشاري لبعضها الآخر؛ كقوله -تعالى- عن كون القلب هو المتدبر الحقيقي للقرآن: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾[محمد:٢٤]، وقوله عن نسبة الزيغ إلى القلوب التي تهوى المتشابه وتتعقبه، فتدفع العقل إلى التفكر فيما لا مجال له فيه: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ﴾[آل عمران:٧]، وقوله عن القلوب كمحل يقذف فيه نور الإيمان: ﴿ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾[المجادلة:٢٢]، وقوله عن القلوب كأداة للتذكر، إما بمعنى أخذ العبرة، أو تذكر ما نسي من العلم؛ فالعلم في حقيقته مركوز كله في النفس منذ البداية: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾[سورة ق:٣٧]، وقوله: ﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾[الرعد:١٧]، والأودية هنا مفسرة تفسيرًا إشاريًّا بالقلوب، وقوله ﷺ في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ﴾[الأنعام:١٢٥]، بأنه النور المقذوف الذي تنشرح له الصدور وتتسع، وهي نصوص يطول تتبعها[١].

وللصوفية تعبيرات رمزية أخرى عن القلب، مثل قولهم عنه: إنه: «الكنز المخفي»، و«الشمس»، و«العالم البسيط»، و«مقعد الصدق»، و«محل أسرار الحق»، وهو تناول يلحظ ظاهرة التمركز والدوران حول مركز معين يترامز مع القلب، وهي ظاهرة تنتشر في العالم من الذرة إلى الفلك، وفي ضوءها نظروا إلى الكعبة كرمز لقلب الوجود الروحي[٢].

وليس المقصود بالقلب «الأداة الحية» الصَّنوبرية الشكل كما أشرنا من قبل،

(١) ينظر: المادة في القرآن الكريم.

(٢) عنقاء مغرب ص٦٧، وعن مركز القلب في العرفان العالمي، الرموز الأساسية لجينو ص٢١٤- ٢٣٠ بالفرنسية.

فهو من عالم الغيب عندهم، وإن كان من الممكن القول بأن بينهما علاقة، وإن كانت غامضة، كما يلحظ الإمام الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين)؛ أخذًا من قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج:٤٦].

وهو عند الصوفية قوة أخرى فوق طور الحس والعقل، لا تظهر كقوة معرفية إلا عند الأنبياء والأولياء، على اختلاف ضروبهم ودرجاتهم، يقول ابن عربي تعليقًا على قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾[سورة ق:٣٧] «فلو أراد الحق في هذه الآية بالقلب أنه العقل ما قال: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾؛ فإن كل إنسان له عقل، وما كل إنسان له قلب، وما كل إنسان يعطى هذه القوة التي وراء طور العقل المسماة قلبًا في هذه الآية»[1]، ويقول شهاب الدين السُّهْرَوَرْدي (٦٣٢هـ) في (عوارف المعارف): «والحق ﷻ جعل الفقه صفة القلب، فقال: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[الأعراف:١٧٩]»[2].

وللقلب أهميته بالمقارنة إلى وسائل المعرفة الأخرى، ويتضح ذلك من مميزات العلم الذي يحصله، وهي خمس، فهو علم يقيني، وهبي، ذوقي، نابع من التجلي، تذكري؛ فهو علم يقيني؛ لأنه لا ترد عليه الانتقادات التي وجهت إلى ما ينتج عن الحس والعقل، من تعرّض للأخطاء والشُّبه، ولليقين عند الصوفية ثلاث درجات: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، والأول هو الخالي عن الشُّبه، وله طريقان: طريق الدليل البرهاني، والإلهام البصيري، وهو أكثر ضمانًا للأسباب السالفة، وربما دل هذا على اعتراف القوم بالعقل ووظيفته، ولكن مع التنبه لعيوبها ومثالبها، وتأتي مرحلة أخرى أعلى من مجرد الإلهام، وهي مرحلة عين اليقين

(١) الفتوحات ٤: ١٦٨.

(٢) عوارف المعارف ١١: ١٤-١٥.

الذي يعرفه الصوفية بأنه: (ما أعطته المشاهدة والكشف)، ثم تأتي المرحلة الثالثة، وهي معرفة الغرض من هذا الشهود، أيًا كان نوعه، أي: القيام بما يستحقه من محافظة دقيقة على القواعد الشرعية، ظاهرًا وباطنًا، في الجوارح والعقل والقلب، وربما عُنِيَ بها مزيدًا من الشعور الجارف العميق به.

يقول ابن عربي: «ولما رأى الصوفية خطأ النظار عدلوا إلى الطريقة التي لا لبس فيها؛ ليأخذوا الأشياء من عين اليقين؛ ليتصفوا بالعلم اليقيني»[1].

ويقول القشيري مشيرًا إلى تعدد مشارب القوم في النظر إلى هذه الاصطلاحات الثلاثة: «هذه عبارات عن علوم جلية؛ فاليقين هو العلم الذي لا يتداخل صاحِبَه رَيْبٌ على مطلق العرف، ولا يطلق في وصف الحق - سبحانه -؛ لعدم التوقيف، فعلم اليقين هو اليقين، وكذلك عين اليقين: نفس اليقين، وحق اليقين: نفس اليقين، فعلم اليقين على اصطلاحهم: ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين: ما كان بحكم البيان (الكشف)، وحق اليقين: ما كان بنعت العيان، فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف»[2].

ولهذا يرى الصوفي في قوله تعالى: ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴾ [الحجر:٩٩]، إلى جانب معنى الموت معنى الكشف، وحصول اليقين الذي لا يؤرقه الاحتمال العقلي الذي يقف على رقاب أصحاب الفكر كالسيف المصلت على الدوام.

---

(١) الفتوحات جـ٢ ص ٦٢٨- ٦٢٩، والشواهد، ورقة (٦١ب)، وقارن غاية المرام لسيف الدين الآمدي ص ٣١٣.

(٢) الرسالة القشيرية ص٣٠١.

وهو علم ذوقي؛ لأنه علم تجريبي شخصي، ليس منقولًا عن الآخرين، فهو أخذ للحقائق من المصدر المباشر، أي: الإلهام من الله ﷻ، لا من مجرد قراءة السطور والكتب؛ ولهذا يقول البسطامي لأهل النقل: «أخذتم علمكم ميتًا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت»[1]، وكان هذا العلم فوق النقل كما كان فوق العقل؛ لأنه اتباع على بصيرة، أي: على كشف وتحقق، وهو ما يقرره القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ ﴾[يوسف:١٠٨].

فقد أشرك مع الرسول ﷺ كل من فتحت عين بصيرته، ولم يقتصر على مجرد النقل أو الاستدلال، بل اتبع ذلك العمل بذلك حتى فتح له؛ ولذلك يقول الجنيد «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، ولكن عن الورع، وترك الدنيا، وقطْع المألوفات والمستحسنات»[2].

والقلب إذا تحقق بهذا النوع من العلوم يحيا حياة خاصة مع الحق على الدوام، وهذا ما أشار إليه الجنيد بقوله في تعريف التصوف: «أن يميتك الحق عنك ويحييك به». ويقول السُّهْرَوَرْدي: قال تعالى: «﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ ﴾[الأنفال:٢٤].

وقال الجنيد في شرحها: «تنسَّموا روح ما دعاهم إليه، فأسرعوا إلى محو العلائق المشغلة، وهجموا بالنفوس على معانقة الحذر، وتجرعوا مرارة المكابدة، وصدقوا الله في المعاملة، وأحسنوا الأدب فيما توجهوا إليه، وهانت

(١) الرسالة القشيرية ص١٠٠.
(٢) عوارف المعارف ص١٨.

عليهم المصائب، وعرفوا قدر ما يطلبون، وسجنوا هممهم عن التفلت إلى مذكور سوى وليِّهم، فحيوا حياة الأبد، بالحي الذي لم يزل ولا يزال»[1].

وعلى الرغم من هذا الاتباع المقيد بالبصيرة، نجد رجلًا مثل البقاعي (ت٨٨٥هـ) يرى في الأخذ عن الإلهام الإلهي مباشرة وصولًا بغير طريق الشرع، ومثل ابن تيمية الذي يهاجم من يقول: «حدثني قلبي عن ربي»، ومن ادعى العلم الذوقي الحي، وينسب هذا وأمثاله إلى رؤى الجن، كما فعلت قريش مع صاحب الرسالة من قبل، مع أننا نجده يقر نوع الإلهام؛ لعدم قدرته على إنكار النصوص الخاصة به[2].

وهو علم وهبيّ لا كسبي؛ لأنه هبة من الحق عند الاجتهاد في التصفية والعبادة، وليس عن طريق الاجتهاد الفكري النظري، وللاشتراك في الاجتهاد ذهب بعض الصوفية الأعمق إلى اعتباره كسبًا هو الآخر؛ لأنه نتيجة عمل، ويصبح الموهوب الخالص ـ حينئذ ـ هو ما كان خارجًا عن نطاق الموازنة بين الأعمال ونتائجها، أي: لابد من شرط الزيادة عليها، وهو على وجه العموم العلم الناتج عن التقوى، ويعتمدون في ذلك على مثل قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾[البقرة:٢٨٢]، وقوله: ﴿ إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا ﴾[الأنفال:٢٩]، وقوله: ﴿ وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ ﴾[التغابن:١١]، يقول ابن عربي: «فالعارف عند ذلك ينظر في تقواه وما اتقى الله فيه من الأمور، وما كان عليه من العمل، وينظر في ذلك العلم، ويناسب بينه وبين تقواه في العمل الذي كان عليه، فإن موازين المناسبات لا تخطئ، فإذا رأى المناسبة محققة بين العلم المفتوح عليه به

(١) عوارف المعارف ص ١٨.

(٢) ينظر: الفرقان ص١٦٣، وقارن ص ٥٣، وتنبيه الغبي للبقاعي ص٢٠- ٢٣، ١١٤- ١١٦.

وبين ذلك العمل، ورأى أن ذلك العمل يطلبه، فذلك العلم مكتسَب له بعمله، فإذا رآه خارجًا عن الميزان وترتفع المناسبة، أو يكون ما زاد من جنس ما حصل، ولكن لا يقتضيه قوة عمله؛ لضعف أو نقص كان في عمله، فما زاد على هذا المقدار فهو من علوم الوهب، وإن كان له أصل في الكسب»[1].

وهو علم ناشئ عن التجلي؛ فليس (الذوق) في حقيقته سوى تجلٍّ، كما أن التجليَ يعرف بأنه: (ما ينكشف للقلوب)، فالقلب ـ من بين وسائل الإدراك ـ هو موضع استقبال الحق؛ ولذلك كان موضع تجليه، وخزانة هذا النوع من العلوم الكشفية الدقيقة التي تقع على شاشة القلب، مرموزًا إليها أو صريحة؛ ولذلك كثيرًا ما يردد الصوفية: «إن علومنا غير مقتنَصة من الألفاظ، ولا من أفواه الرجال، ولا من بطون الدفاتر والطُّروس، بل علومنا من تجليات على القلب عند غلبة سلطان الوجد، وحالة الفناء بالوجود، فتقوم مُثُلًا وغير مُثُل، على حسب الحضرة التي يقع التنزل فيها»[2]، أي: على هيئة رؤى مشيرة، أو المهم صريح مجرد.

وهو علم تذكري، بمعنى أنه ينبع من النفس بالمحركات الخارجية أو الداخلية، ويعتمدون في ذلك على آيات التذكر في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾[عبس:١١]، وقوله: ﴿وَإِذَا ذُكِّرُوا۟ لَا يَذْكُرُونَ﴾[الصافات:١٣]، وقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾[الزخرف:٤٤]، وقوله: ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ﴾[المجادلة:١٩]، وقوله: ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾[القلم:٥٢]، وقوله: ﴿وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾[سورة طه:١١٣]،

(١) الفتوحات ص٣-٧.

(٢) كتاب المسائل ص٦: ٧.

وقوله: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴾[الغاشية:٢١]، ويعتمدون أيضًا على بعض تفسيرات قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[البقرة:٣١]، وقوله: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[الذاريات:٢١].

وهنا نرى الصوفية متفقين مع ألوان العرفان العالمي في هذا المصدر الباطن للمعرفة، وأن المعرفة تذكر، وهي نظرية أفلاطونية معروفة، ولكنهم يختلفون عنهم في إقرار جانب الوحي الشرعي، والبدء منه لا من غيره، كما سوف نرى مزيدًا من الفروق حين نقارن بين أسلوب التصفية الصوفي، وأسلوب التطهر الفلسفي، أو غير الملتزم بقواعد شرعية(١).

وفي ضوء ذلك كله يتبين لنا بوضوح أن اشتراك الصوفية مع ألوان الغنوص لا يعني أن مصدرهم غير إسلامي، كما لا يعني انحرافهم، وإلا لكنا على استعداد لأن نرمي هذه المصادر الإسلامية بنفس التهمة، وهو ما لا يقول به مسلم.

٢- قضية العلم الظاهر والباطن:

سبق أن أشرنا إلى أن الصوفية ينظرون إلى العلماء الذين يستقون معارفهم عن طريق أدوات المعرفة المعتادة - الحس، والعقل، والنقل - نظرتهم إلى المهتمين بظواهر الأشياء، لا بلُبها وحقائقها، ومن ثم يمكننا القول: إن العلم الظاهر على وجه العموم هو الآتي بهذه الوسائل، أما العلم الباطن فهو الذي مصدَره القلب أو الإلهام الباطني، وهو ما يسمى أحيانًا بـ: «الشريعة والحقيقة»، في أحد معانيهما عند الصوفية، وهو أظهرها.

والواقع أن القضية - على خطورتها - ليست بالبعيدة عن النصوص الدينية

(١) وينظر: دراستنا المفصلة عن الرمزية عند ابن عربي ص ٣٢٣، مكتبة أصول الدين.

الثابتة التي تبدو واضحة الدلالة على هذا المعنى أحيانًا، وخفية الدلالة حينًا آخر؛ وذلك حين يستخدم الصوفية الدلالة الإشارية لهذه النصوص، كما أشرنا في غير موضع.

وفي مجال القرآن الكريم نستطيع أن نذكر الآيات التي ذكرناها عن التلازم بين العلم والتقوى الحقيقية، والآيات الخاصة بالقلب، ويضيف الصوفية إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾[النساء:١١٣]، ولم يكن بنوع استدلال أو قراءة، وقوله: ﴿وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[آل عمران:٤٨]، ومن الواضح أن الكتاب والحكمة النبوية مصدَرهما إلهي مباشر، وقوله: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾[البقرة:٢٦٩].

وليست هي الفلسفة المعروفة؛ لما فيها من كثير من ألوان الزَّيغ، وقوله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾، وقوله: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾[مريم:١٢]، ولم يكن في مجال التحصيل، وكذلك كان عيسى عليه السلام، وقوله: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ﴾[الأنعام:١٢٢]، والنور يشير إلى صيرورة العلم على بصيرة، أي: بطريق كشفي أو إلهامي مباشر، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت:٦٩]، كذلك كانت قصة العبد الصالح (الخِضر) مع موسى عليه السلام من بين الاستدلالات المهمة، وخاصة ما ذكر فيها من قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف:٦٥][1]، ففي آيات القصة يقر (العلم اللدني) أي: الآتي من الحق مباشرة، كما يبرز أمامنا كيف يتصرف العبد الصالح تصرفًا غير عادي في ضوء علمه الباطن، الآتي من لدن الحق.

(١) وانظر الآيات: ٦٠-٨٢.

ولهذا كله ينعَى الصوفية على الفقهاء، وعلماء الكلام، وعلماء الرسوم على وجه العموم قبول هذا النوع من العلم عندما يتحدث عنه القرآن، ورفضه من قبل أهل الله، أهل القرآن.

وإذا جئنا إلى السنة النبوية المطهرة نجدها تقر أيضًا نوع هذا العلم المستمر، وإن تفاوتت - في عرف المحدِّثين - ما بين الصحة والضعف والوضع، ومن أهمها: الحديث القدسي الصحيح الذي ذكرناه آنفا، وفيه: «وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ... » إلخ[1]، وما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة: حفظت عن رسول الله ﷺ وعاءين من علم؛ فأما الواحد بثثته فيكم، وأما الآخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم»[2]، وحديث: «إنْ يكن من أمتي محدثون، فمنهم عمر»[3]، وحديث: «لولا تزيُّد في حديثكم، وتمريج في قلوبكم، لرأيتم ما أرى، ولسمعتم ما أسمع»[4]، وحديث: «لكل آية ظهر وبطن، وحدٌّ، ومطلع»[5].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: الرقاق، باب: التواضع (٨/ ١٠٥) برقم: (٦٥٠٢) من حديث أبي هريرة ﵁..

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: العلم، باب: حفظ العلم (١ / ٣٥) برقم: (١٢٠) من حديث أبي هريرة ﵁.

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب: فضائل الصحابة، باب: من فضائل عمر ﵁(٧ / ١١٥) برقم: (٢٣٩٨)، والترمذي في «جامعه» أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ باب: (٦ / ٦٤) برقم: (٣٦٩٣)، وأحمد في «مسنده» (١١ / ٥٨٦٩) برقم: (٢٤٩٢٣) من حديث عائشة ﵂، ولفظ مسلم «قَدْ كَانَ يَكُونُ فِي الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ مُحَدَّثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ فَإِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ مِنْهُمْ».

(٤) أخرجه أحمد في «مسنده» (١٠ / ٥٢٤١) برقم: (٢٢٧٢٣) من حديث أبي أمامة ﵁، وبلفظ «....وَلَوْلَا تَمْرِيجُ قُلُوبِكُمْ، أَوْ تَزَيُّدُكُمْ فِي الْحَدِيثِ لَسَمِعْتُمْ مَا أَسْمَعُ».

(٥) أخرجه ابن حبان في «صحيحه» كما في الإحسان، كتاب: العلم، ذكر العلة التي من أجلها قال النبي ﷺ وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه (١ / ٢٧٦) برقم: (٧٥)، والبزار في «مسنده» =

ويستدلون أيضًا ببعض الآثار، مثل: قول عليّ ﷺ حين ضرب على صدره: «إن ههنا لعلومًا جمّة، لو وجدت لها حَمَلة»، وقوله: «لو أذن لي أن أتكلم في الألف من «الحمد لله» لتكلمت فيها سبعين وقرًا»[1]، وقول ابن عباس ﷺ عن قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ ﴾ [الطلاق:١٢]: «لو ذكرت لكم تفسيره لرجمتموني»، وفي رواية: «لقلتم: أني كافر»[2]، وقول زين العابدين:

«يَا رُبَّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أَبُوحُ بِهِ ... لَقِيلَ لِي: أَنْتَ مِمَّنْ يَعْبُدُ الْوَثَنَا
وَلَا سْتَحَلَّ رِجَالٌ مُسْلِمُونَ دَمِي ... يَرَوْنَ أَقْبَحَ مَا يَأْتُونَهُ حَسَنَا»[3]

ومن الواضح أن هذا كله يتيح للصوفية إثبات نوع علمهم الباطني المستتر المقصور على الخاصة، على الرغم من الاعتراضات التي توجه إلى بعض الاستدلالات، فإن الحد الأدنى منها يقر هذا النوع.

ولكن السؤال المهم الذي يفرض نفسه هنا، هو: هل كان هناك ما يكتم، مع قوله تعالى لرسوله ﷺ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾[المائدة:٦٧]؟

في الواقع كان رد الصوفية حاسمًا وواضحًا على هذه التهمة -تهمة العلم المكتوم- يقول ابن عربي: «وربما قالوا -علماء الظاهر؛ من فقهاء ومتكلمين

=(٥/ ٤٤١) برقم: (٢٠٨١) من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ، وبلفظ «أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ».

(١) من وصيته للكميل بن زياد: الحلية١: ٧٩ -٨٠، ونهج البلاغة ٣: ١٨٦ - ١٨٩.

(٢) جامع البيان للطبري: ٢٨- ٢٩، وفتح القدير للشوكاني ٥: ٢٤٧.

(٣) الفتوحات ١: ١٩٩ -٢٠١، وتنسب إلى الشريف الرضي، وانظر تحقيق يحيى للمرجع السابق ٣٠: ٤٥٩، ودائرة المعارف الإسلامية ١: ١٢٩.

ومحدثين ومفسرين إلخ - إذا عاينوهم (الصوفية) يتكلمون بمواجيدهم مع أصحابهم (دين مكتوم دين مشوم) ما عرفوا جهات الدين، وهؤلاء ما تكتموا بالدين قط، وإنما تكتموا بنتائجه، وما وهبهم الحق تعالى في طاعته، حين أطاعوه»[1].

وجهات الدين المشار إليها، تظهر في رؤية الصوفية أن النبي ﷺ صاحب التجربة الدينية المتكاملة أو الشرع الكامل، كان له العلوم الشرعية، إلى جانب نتائج العمل بها أي الأحوال، أو علوم السر التي يستسيغها عقول البعض، وهو خلاف الأمور التي أمر بتبليغها؛ ولذلك كان الأمر له؛ إن شاء أخفى وإن شاء أسرَّ، ولكن هذا كله في إطار نتائج ما بلغ؛ لأنه كامل لا ناقص، وتحقيقه ينتج نفس النتائج في حق من يقوم به كاملًا، غير أن نتائج ما بلغ لا تتناهى؛ لشدة ثراء معاني القرآن والأحاديث، كما يرجع لجوء الأنبياء والرسل إلى لسان الظاهر المحتوي على الباطن، إلى تفاوت أفهام الناس، وهو أمر لا مِرْية فيه من أحد؛ فكل سامع يفهم بقدر ما أتيح له، وبهذا يفترق التصوف عن كل الاتجاهات العرفانية الأخرى.

٣ - أسلوب التصفية:

ونأتي الآن إلى قضية خطيرة؛ لأنها تثير مجموعة كبيرة من الاتهامات التي عرضنا لها عند الحديث عن المصادر الأجنبية، ومن أخطرها ما اتهم به من اصطناع أساليب غير شرعية في التصفية، تنتمي إلى هذا المصدر أو ذاك.

وليس باستطاعة بحثنا هذا الموجز أن يتناول جميع التفصيلات، ولكننا نستطيع أن نقر أهم المبادئ العامة التي تقوم عليها التصفية، وأساليب المجاهدة

(١) الفناء في المشاهدة ص ٤٣.

الصوفية، وهي نقطة البداية التي ينطلق منها القوم في مجاهدتهم، وبناء الطريق، وأساليب المجاهدة، والفرق بين التصفية الشرعية وبين التصفية الفلسفية والباطنية.

(أ) نقطة البداية في المجاهدة:

وهي تتلخص فيما أشرنا إليه آنفًا، أعني: التلازم بين العلم والتقوى، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة في أكثر من مناسبة، وفي إحدى هذه المناسبات يقررها كمبدأ عام، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾[البقرة:٢٨٢]، وفي مناسبة ثانية يقرر أن الجهاد في سبيل الله -بجميع ألوانه الداخلية والظاهرية- هو سبب الوصول إلى الحق، وهو غاية الصوفية، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾[العنكبوت:٦٩]، وفي مناسبة ثالثة يقرر أن وجود الفرقان بين الحق والباطل، بين الخواطر الإلهية والشيطانية، بين الظلمات والنور الذي يمشي به في الناس، إنما هو نتيجة للتقوى، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا ﴾[الأنفال:٢٩]، وهو نظير قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ ﴾[التغابن:١١]، كما يقرر أن الأولياء هم المتقون، حين يقول: ﴿إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ ﴾[الأنفال:٣٤]، وهي السبيل لا إلى الجنة فحسب، بل إلى مقصد الصدق عند الحق، يقول ﷻ عنهم: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ ۝ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾[القمر:٥٤، ٥٥] وهي سبب نشوء علاقة الحب الإلهي: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾[التوبة:٤]، وهي سبب الوصول إلى أرقى مقام صوفي، أي: مقام الخُلَّة: ﴿ وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾

[النساء:١٢٥].

ومما لا شك فيه أنه سوف يطول بنا الأمر جدًّا لو استعرضنا نتائج التقوى عند الصوفية؛ لأنها سبب كل المقامات والمعاني الروحية السامية، إنها التجربة الدينية كلها؛ ولذلك نقتصر هنا على أهم ما أشار إلى التجربة الروحية الصوفية[1].

(ب) بناء الطريق:

وينبغي أن نفرق هنا بين زاويتين أساسيتين:

أولاهما: انقسام الطريق إلى مقامات وأحوال.

وثانيتهما: العلاقة بين الشيخ والمريد.

والأولى تلخص البناء الموضوعي للطريق الصوفي، فهو مبني على عدة مراحل للوصول إلى الحقيقة، ونتائج روحية وعلمية معينة، تصحب كل مقام من هذه المقامات أو المراحل.

والمقام ليس سوى مجموعة من الآداب الشرعية يقوم بها الصوفي على وجه التمام، ويبذل الجهد كي تخرج صورة حية إلى دنيا الواقع، يقول ابن عربي:

«المقامات مكاسب، وهي استيفاء الحقوق المرسومة شرعًا على التمام... كما قيل: «وأقيموا الصلاة»، فأقاموا نشأتها صورة كاملة...»[2]. وفي النص التالي يجمل لنا القشيري ـ المعبر الدقيق عن علم التصوف ـ الحقائق الأساسية المتعلقة بالمقام، يقول: «... المقام: ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تعرف، ويتحقق بضرب تطلب، ومقاسات تكلف، فمقام كل أحد: موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له، وشرطه:

(١) ينظر: الرسالة القشيرية ص٣٤٤ وما بعدها، وينظر: المادة في القرآن الكريم.
(٢) الفتوحات ٤: ٤٤٤.

أَلَّا يرتقي من مقام إلى مقام آخر، مالم يستوفِ أحكام ذلك المقام؛ فإن من لا قناعة له لا يصح له التوكيل، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، وكذلك من لا توبة له لا تصح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد. والمقام: هو الإقامة، كالمدخل بمعنى الإدخال، والمخرج بمعنى الإخراج. ولا يصح لأحد منازلة مقام إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام؛ ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة، سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق، رَحِمَهُ اللهُ، يقول: لما دخل الواسطي نيسابور، سأل أصحاب أبي عثمان: بماذا كان يأمركم شيخكم؟ فقالوا: كان يأمرنا بالتزام الطاعات، ورؤية التقصير فيها، فقال: أمركم بالمجوسية المحضة، هلا أمركم بالغيبة عنها؛ برؤية منشئها ومجريها؟ وإنما أراد الواسطي بهذا: صيانتهم من محل الإعجاب، لا تعريجًا في أوطان التقصير، أو تجويزًا للإخلال بأدب من الآداب»[(١)].

أما الحال، فهو النتائج الذوقية لهذه المقامات؛ كالشوق، والقبض والبسط... إلخ، وقد ينقسم المعنى الواحد منها إلى مقام وحال، ولكنه ليس مكتسبًا بها بضرب من المجاهدة والتكلف؛ لأنه هبة من الحق، فقد يدخر للعبد ثمرة عمله إلى الآخرة، وقد لا يفي فتختلف النتيجة ولا تأتي الثمرة؛ ولأن الصوفية من أنصار رأي أهل السنة القائل بأن الترابط بين الأسباب والمسببات عادي لا حتمي، كما هو في الاتجاهات الفلسفية، وفي ذلك يقول ابن عربي: «الأحوال نتائج أذكار القلوب»[(٢)].

ويُجمل لنا القشيري أيضًا فلسفة الأحوال عند الصوفية، فيقول: «الحال عند

(١) رسالة القشيرية ص٢٣٤-٢٣٥.

(٢) العبادلة: ٦٣.

القوم: معنى يرد على القلب، من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم، من: طرب أو حزن، أو بسط أو قبض، أو شوق، أو انزعاج، أو هبة، أو اهتياج، فالأحوال: مواهب، والمقامات مكاسب...، والأحوال: تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال: مترقٍّ عن حاله، وسئل ذو النون المصري عن العارف، فقال: «كان ها هنا، فذهب»، وقال بعض المشايخ: الأحوال كالبروق، فإن بقي فحديث نفس... وأشار قوم إلى بقاء الأحوال ودوامها، وقالوا: إنها إذا لم تدم ولم تتوالَ، فهي لوائح وبَوادِه... وهذا أبو عثمان الحِيري يقول: منذ أربعين سنة ما أقامني الله في حال فكرهته، أشار إلى دوام الرضا، والرضا من جملة الأحوال، فالواجب في هذا أن يقال: إن من أشار إلى بقاء الأحوال، فصحيح ما قال، فقد يصير المعنى شِرْبًا لأحد فيربي فيه... سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رَحِمَهُ اللهُ يقول في معنى قوله ﷺ: «إنه ليغان على قلبي حتى أستغفر الله تعالى في اليوم سبعين مرة»[1]: إنه كان ﷺ أبدًا في الترقي من أحواله... ومقدورات الحق سبحانه من الألطاف لا نهاية لها، فإذا كان حق الحق تعالى العزّ، وكان الوصول إليه بالتحقيق محالًا، فالعبد أبدًا في ارتقاء أحواله... وعلى هذا يحمل قولهم: حسنات الأبرار سيئات المقربين»[2].

وجملة القول أن البناء الموضوعي للطريق هو بناء إسلامي بحت.

ووسيلة تحقيق هذا الطريق -بشقيه: المقامات والأحوال- إنما يكون بالعلاقة بين الشيخ والمريد؛ لأنه لا بد من شرطين لسلوك الطريق الصوفي:

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: استحباب الاستغفار والاستكثار منه (٨/ ٧٢) برقم: (٢٧٠٢) من حديث الأغر المزني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٢) انظر رأي الشيخ عبد الواحد يحيى في مقدمة المنقذ من الضلال، للدكتور عبد الحليم محمود.

أولهما: وجود الاستعداد الروحي لدى من يريد أن يسلك إلى الله هذا الطريق الخاص.

وثانيهما: الارتباط الروحي بالشيخ[1].

والانقياد لهذا الشيخ ضرورة من ضرورات الطريق الصوفي لأمرين؛ لأنه المرشد صاحب التجربة الحية، ولأن الفتح يمكن أن يكون مع انعدام العلاقة بين شيخ ومريد، ولكن النفس مع ذلك لا تصل إلى كمالها، ومن هنا كان قولهم: إن النفس وإن فتح لها «في لطائف المشاهدة وضروب المكاشفة، لم تزل بذلك عن رعونتها»[2].

ومن هذا يمكننا أن نستنتج أن العلاقة تقع في إطار الدرجات التي قررها الإسلام ﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوا ﴾[الأنعام:١٣٢]، إنها للكمال لا للضرورة القصوى، أو ضرورة الحد الأدنى، فالإيمان ونتائجه ليست مقصورة على الطريق الصوفي؛ على عكس ما قد يتوهم البعض، وإن كان الكمال المخصوص مطلوبًا، على حد تعبير الصوفية؛ ولهذا يمكننا أن ننظر إلى هذه العلاقة نظرتنا إلى صلة الخضر بموسى عليه السلام[3].

والانقياد هنا ليس إلى حد الطاعة في المعصية، يقول ابن عربي: «إن الشيخ لا يأمر بمعصية إذا كان شيخًا حقًّا»، وكان الصوفية يرون أن القضية لا ينبغي أن تكون مطروحة أصلًا[4].

(١) الرسالة القشيرية ص٢٣٥-٢٣٨.

(٢) كنهُ ما لا بد للمريد منه.

(٣) مواقع النجوم ص٥٣، ١٥١-١٥٢، ومقال توفيق الطويل عن الاختلاف عند ابن عربي، الكتاب التذكاري.

(٤) الفتوحات ٢: ١٩٠، ١٩٤، والأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط: (ورقة ١٢٣ - أ، ١٢٧ - أ).

والتأثير الروحي يقع في إطار الأسباب العادية المشاهدة؛ فإنه ما من نفس إلا وتقبل تأثير نفس أخرى.

أما قضية الخِرْقة، فليست من اللوازم الضرورية، ولا تدل إلا على معنى رمزيّ بحت، فهي مجرد رمز للارتباط بالشيخ، وللتأثير الروحي، والدخول في الطريق الذي يتطلب درجة من التجرد المعنوي؛ ولذلك يقول الشيخ الأكبر: «الخرقة عندنا إنما هي عبارة عن الصحبة والأدب والتخلق؛ ولهذا لا يوجد لباسها متصلًا برسول الله ﷺ، ولكن توجد صحبة وأدبٌ، وهو المعبر عنه بـ(لباس التقوى)»[1]، وهو يشير هنا إلى قوله: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف:٢٦].

ولا بد لنا من الإشارة إلى: أن التشيع لا يرتضي هذه العلاقة بين الشيخ والمريد؛ لاعتدائها على دور الإمام الشيعي، كما يفترق التصوف عنه ـ أيضًا ـ في القول بعدم عصمة الشيخ، وإن كان يمكن أن يصل إلى مرحلة الحفظ من ارتكاب المعاصي عن طريق المجاهدة، والمحافظة المستمرة على الآداب الشرعية، وعدم الاهتمام بالنَّسب، أو الوراثة الروحية الشيعية، كما سنرى بعد قليل[2].

(جـ) أساليب المجاهدة:

ووسيلة الصوفي في هذا التكوين هي (المجاهدة) بوسائلها المختلفة، وترادف (التزكية)، و(التصفية)، و(الأدب)، و(السَّفر)، و(السلوك) مع فروق طفيفة؛ فكلها تؤدي نفس المعنى الذي يتطلب من الإنسان ردع شهواته، وقهر أعدائه بالمعاملة الشرعية، وينحصرون في أربعة أمور عامة: الهوى، والدنيا، والنفس،

(١) الفتوحات: ١:١٨٦ - ١٨٧، وقارن شهيدة العشق الإلهي.

(٢) ينظر: مقارنتنا بين التنظيم الصوفي والشيعي في دراستنا السالفة، الحقائق الحنفية ص٢٣-٢٦.

والشيطان، وليست سوى عملية (التخلي) عن الأخلاق الفاسدة وكل ما يخالف أمرًا مشروعًا، و(التحلي) بالأخلاق المحمودة، أخلاق الإسلام، يقول السُّهْرَوَرْدي: «.. احتاج المريدون إلى صحبة المشايخ؛ لتكون الصحبة والتعلم عونًا على استخراج ما في الطبيعة إلى الفعل، قال تعالى: ﴿ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾[التحريم:٦]، قال ابن عباس: «فقِّهوهم وأدبوهم»... ويقول عبد الله بن المبارك: «من تهاون بالأدب عوقب بحرمان السنن، ومن تهاون بالسنن عوقب بحرمان الفرائض، ومن تهاون بالفرائض عوقب بحرمان المعرفة»[(١)].

وتأخذ هذه التصفية اتجاهين متميزين: الجهاد الخارجي، والجهاد الباطني، ويتعلق الأول بالجسم وما كلف به، أو النواحي المادية، ويتعلق الثاني بالقلب والنفس، أو النواحي المعنوية والروحية، وهو انقسام يقوم على ظاهرة عامة، هي: انقسام الوجود إلى ظاهر وباطن، بالإضافة إلى احتواء الشريعة على العبادات والتكاليف الخاصة بالجسم، أو الناحية الملموسة الظاهرة، وعلى وسائل تنقية النفس والقلب، وهي الأعمال الباطنة، وقد تناول الصوفية هذه وتلك بتفصيل يستحق الدهشة والإعجاب؛ كالقشيري في (الرسالة)، والسُّهْرَوَرْدي في (عوارف المعارف)، وأبي سعيد الخراز في (كتاب الصدق)، وغيرهم كثير، ويبنون ذلك كله على أصول من الكتاب والسنة، وقد أشرنا إلى كثير منها عندما عالجنا قضية التصوف بين الرد والقبول؛ ولذلك لم يكن صحيحًا القول بأن مجرد المشابهة بين وسائل التصفية الإسلامية وغيرها في الملل وألوان الغنوص المختلفة كافٍ للحكم بأخذها عن هذه المصادر، وإلا لأدى الأمر إلى القول بأن الإسلام أخذها

(١) انظر في هذه الأقوال وغيرها: عوارف المعارف للسهروردي ص١٩٦-٢٠٣، والرسالة القشيرية ص٣٢٦-٣٣٦.

عن غيره، وهذا ما تورط فيه بعض المستشرقين من أمثال (جولد تسيهر) كما ذكرنا من قبل.

ولكننا نود أن نشير هنا إلى ثلاثة أمور مهمة:

أولها: أنه وإن كانت قد أثيرت الشكوك حول حديث: «**رَجَعْنَا مِن الْجِهَاد الأَصْغَر إِلَى الْجِهَاد الأَكْبَر**»[1] وهو جهاد النفس، فإن هذا لا يعني أن مجاهدة النفس ليس مبدأ إسلاميًا، فقد قرر في قوله تعالى: ﴿وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠].

وقوله: ﴿وَذَرُوا۟ ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٢٠]، وقوله ﷺ في الصحيح: «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**»[2]، بل إن مَنْ له أدنى خبرة قولية وعملية بالإسلام يشعر بسذاجة من يثير مثل هذه القضية، يقول السُّهْرَوَرْدي: «الأفعال من الخواطر تنشأ، حتى ذهب بعض العلماء إلى أن العلم المفترض طلبه بقول رسول الله ﷺ: «**طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ**»[3]، هو علم الخواطر..»[4]؛ ولهذا كان من

---

(١) أخرجه البيهقي في «الزهد الكبير» فَصْلٌ فِي تَرْكِ الدُّنْيَا وَمُخَالَفَةِ النَّفْسِ وَالْهَوَى (١/ ١٦٥) برقم: (٣٧٣)، والخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» (١٣/ ٤٩٧) برقم: (٧٣٤٥)، وابن الجوزي في «ذم الهوى» (١/ ٣٩)، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما بلفظ: «قَدِمْتُمْ خَيْرَ مَقْدَمٍ مِنَ الْجِهَادِ الأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الأَكْبَرِ»، قَالُوا: وَمَا الْجِهَادُ الأَكْبَرُ؟ قَالَ: «مُجَاهَدَةُ الْعَبْدِ هَوَاهُ». وقال البيهقي: هَذَا إِسْنَادٌ ضَعِيفٌ. وقد أورده محمد بن طاهر الفَتَّنِي في «تذكرة الموضوعات» (١/ ١٩١) بلفظ: «رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَاد الأَكْبَر». وقال: ضعيف.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله (١/ ٦) برقم: (١)، ومسلم في «صحيحه» كتاب: الإمارة، باب: قوله ﷺ إنما الأعمال بالنية (٦/ ٤٨) برقم: (١٩٠٧)، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) أخرجه ابن ماجه في «سننه» أبواب السنة، باب: فضل العلماء والحث على طلب العلم (١/ ١٥١) برقم: (٢٢٤) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه. وإن كان هذا الحديث ضعيفًا كما النووي، إلا أن الإمام المزي قال: هذا الحديث روي من طرق تبلغ رتبة الحسن حاشية السندي على ابن ماجه: (١/ ٩٨).

(٤) عوارف المعارف ص٢٢٣، والقشيرية ص٢٩٨- ٣٠١.

العجيب أن نرى (ابن الأهدل) يسخر من كتب الصوفية التي تتناول الخواطر بالتصنيف، والبحث والدراسة عند الحارث المحاسبي، وابن عربي، وغيرهما[1].

وثانيها: الفروق العامة بين التصفية الصوفية والتصفية الفلسفية كما حفلت بها ألوانها الغنوصية التي ادعت لنفسها العرفان:

فرق الطريق الموصل، فهو عند الصوفية (الكتاب)، و(السنة)، وعند الغنوصيين من الفلاسفة وسائل قد تكون مجربة، ولكنها غير منضبطة بشرع معين صحيح النقل؛ كالجوع والخلوة في شعاب الجبال وقُنَنِها، وبعض الممارسات كالأساليب اليوجية وغير ذلك، وهي تشريعات من النفوس والعقول، يقول الصوفي العظيم أبو يزيد البسطامي: «لو رأيتم أحدًا يسير في الهواء، ويمشي على الماء، وتطوى له الأرض، وتجري عليه أنواع الكرامات، وقد خالف أدبًا من آداب الشريعة، ولو أدنى أدب، فلا تلتفتوا إليه»[2]، فالكتاب والسنة هما الميزان الذي يوزن به الكشف: طريقًا ونهاية، كما يقول شيخ الطائفة ببغداد (الجنيد): «عِلْمُنا هذا مقيَّدٌ بالكتاب والسنة»[3].

وعن هذه الحقيقة ينشأ فرقان آخران:

فرق في الذوق، ونعني به الذوق الصوفي الذي هو شعور معين ينشأ عن معاناة الأحوال المعنوية أو الروحية، وهو عندهم نوع من أنواع التجلي، ومجمل هذا الفرق أن الطريق غير المنضبط بشرع ـ والذي يسلكه الغنوصيون ـ يقيد المجال الذي يتحركون فيه؛ لأن تصفيتهم الذاتية المختلطة بالتأمل العقلي لا تعطيهم إلا

(١) ينظر: كشف الغطاء ص ٢٧٩.
(٢) مشاهد الأسرار ورقة ٢٦٤، ب- ٢٦٥.
(٣) عوارف المعارف ص٢٣، والرسالة القشيرية ص١٢٢-١٢٧.

التعامل مع بعض القوى الكونية الروحانية، أما السلوك الصوفي المنضبط بالقواعد الشرعية فيجعل لكشفهم سمة إلهية إلى جانب السمة الروحية؛ ولذلك كان الفرق الآخر فرقًا في المدى الذي يصل إليه كل منها، فالأولون لا يصلون إلا إلى بعض الأرواح الأرضية وأرواح الكواكب، بينما يفوقهم الآخرون بكثير من الكشوف الخاصة بمجال الملأ الأعلى، والمجال الإلهي.

يقول الشيخ الأكبر شارحًا عبارة الجنيد السالفة: «والذى أعرف من قول الجنيد -لعلمي بالطريقة- أنه أراد أن يفرق بين ما يعطى لصاحب الخلوات، والمجاهدة، والرياضة على غير طريقة الشرع، بل بما تقتضيه النفوس من طريق العقل، وبين ما يظهر للعاملين على الطريقة المشروعة بالخلوات والرياضيات، فيشهد له سلوكه على الطريقة المشروعة الإلهية: بأن ذلك الظاهر له من عند الله على طريق الكرامة به»[1].

ويقول: «ونتميز عنهم بهذا القدر؛ فإن فيضهم روحاني، وفيضنا روحاني إلهي»[2]، وبطريقة أكثر تحليلًا يقول: «وكل صاحب مجاهدة، وخلوة، وتصفية على غير شريعة ولا مؤمن بها على ما هي عليه في نفسها، فإن العلم الذي يكون عليه ويجده عند هذا الاستعداد ليس بعلم ميراث نبوي، ولا للحق إليه نظر نبوي، بل غايته أن يتلقى من الأرواح الملَكية بقدر ما هو عليه من المناسبة، ومن الله على قدر ما أعطاه نظره الفكري؛ لأنه لا كشف له ألبتَّة من الله؛ لأن ذلك من خصائص الأنبياء عليهم السلام، ومتبعيهم، لا من قال بهم، ولم يتبع واحدًا منهم على التعيين، من (أصحاب التعريف)، ولا عمل عملًا في زمان الفترة لا لقول نبي، وإن وافق بعمله

(١) الفتوحات أ ٦٠٧-٦٠٨.
(٢) الفتوحات ٢: ١٦٢-١٦٣.

عمل نبي، لكنه غير مقصود له الاتباع؛ فإن الإلقاء إليه دون الإلقاء إلى الوارث العامل على ذلك لقول نبي، وبين العلمين بون عظيم، وتميز ذوقيّ مشهود، جعلنا الله وإياكم من الوارثين»[1].

وثالث الأمور التي وعدنا بالإشارة إليها: تجنب الصوفية للخطأ الهائل الذي ارتكبه الاتجاه الشيعي، أو الباطنية في الحقل الإسلامي على وجه العموم، وهو القول بانقطاع التكليف بدعوى الوصول.

وقد انبرى كثير من الصوفية للتنبيه على هذا الخطأ الخطير، وكانت فلسفتهم أصيلة في هذا الشأن؛ فطريق الحق لا ينتهي؛ لأن لطائفه لا تحصر، وعلومه لا تبلغ إلى حين معين يصار إليه، وتجلياته متصفة بالدوام والاستمرار، وهو «العزيز»، والعزيز الذي لا ينتهي عزُّه لا ينتهي الطريق إليه.

وقد تمثلت هذه الأخطاء في كثير من الشخصيات والجماعات التي حاولت القضاء على الإسلام؛ من خلال التحلل من قيود الشريعة، مثل القَلَنْدرية والبكتاشية وغيرهما، وهي اتجاهات حاولت ـ للأسف ـ استغلال اسم الصوفية، ومن أشهر من حاولوا بيان هذه الأخطاء: القشيري، والسُّهْرَوَرْدي، والغزالي، وابن عربي، وغيرهم كثير، يقول القشيري في رسالته التي ألفها لهذا الغرض: «... ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال... ولما طال الابتلاء فيما نحن فيه من الزمان بما لوَّحْتُ ببعضه من هذه القصة، وكنت لا أبسط إلى هذه الغاية لسان الإنكار؛ غَيْرة على هذه الطريقة أن يُذكر أهلها بسوء، أو يجد مخالف لثلبهم مساغًا؛ إذ البلوى في هذه الديار بالمخالفين لهذه

(١) الفتوحات ٣: ٣٢٢- ٣٢٣، وينظر: ٢- ٢٣٩- ٢٤١، ٤- ٦٠٢.

الطريقة والمنكرين عليها شديدة... علقت هذه الرسالة إليكم، أكرمكم الله...»[1].

وهو ينبهنا في نهاية النص إلى حقيقة مهمة، وهي عدم اتخاذ هذه الطفيليات العالقة ذريعة للهجوم على التصوف كحقيقة لا يتأتى نقضها لصلابة حقائقها. ويقول السُّهْرَوَرْدي في الباب الذي عقده في (عوارف المعارف) في: (ذكر من انتمى إلى الصوفية وليس منهم): «... كل حقيقة ردتها الشريعة فهي زندقة، وجهل هؤلاء المغرورون أن الشريعة حق العبودية، والحقيقة هي حقيقة العبودية، ومن صار من أهل الحقيقة تقيد بحقوق العبودية وحقيقة العبودية، وصار مطالبًا بأمور وزيادات لا يطالب بها من لم يصل إلى ذلك، لا أنه يخلع عن عنقه رِبْقة التكليف، ويخامر باطنَه الزيغُ والتحريف»[2].

أما الغزالي (ت٥٠٥هـ) فقد اشتغل بالرد عليهم وأفردهم بالتصنيف، ولدينا له الآن كتابه المهم المشهور (الرد على الباطنية)[3].

ويمتاز ابن عربي بالدقة والعمق في الرد عليهم، ومن بين ما يقوله ابن عربي في ضرورة التوافق بين الظاهر والباطن، أو الحقيقة والشريعة، ومعددًا مواقف الناس من هذه القضية: «... اعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خص ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره، فتوفرت دواعي الناس - أكثرهم - إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم، وغفلوا عن الأحكام الشرعية في بواطنهم، إلا القليل، وهم أهل طريق الله؛ فإنهم بحثوا في ذلك ظاهرًا وباطنًا، فما من حكم قرره شرعًا في ظواهرهم إلا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم، أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع، فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهرًا وباطنًا، ففازوا حين خسر

(١) الرسالة القشيرية تحقيق: د. عبد الحليم محمود وآخر ص٢٨-٣٠.
(٢) ص ٥٧، والباب كله مهم.
(٣) كما ورد ذكرهم كثيرًا في كتبه الأخرى، وخاصة في: (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة).

الأكثرون، ونبغت فئة ثالثة، ضلت وأضلت، فأخذت الأحكام الشرعية وصدقتها في بواطنهم، وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئًا، تسمى: (الباطنة)، وهم في ذلك على مذاهب مختلفة، وقد ذكر الإمام (أبو حامد) في كتاب (المستظهري) له في الرد عليهم شيئًا من مذاهبهم، وبين خطأهم فيها، والسعادة إنما هي مع أهل الظاهر، وهم في الطرف والنقيض من أهل الباطن، والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن، وهم العلماء بالله وأحكامه»[1].

وما دام الكشف الصحيح مرتبطًا ـ بدءًا وغاية، أو سلوكًا ومشاهدة ـ بالكتاب والسنة، أو بالنص الفعلي الصحيح، لا نستطيع أن نقول مع القائلين: إن هناك تصوفًا فلسفيًّا، أو يهوديًّا، أو مسيحيًّا، أو غير ذلك من الاتجاهات التي لم ترتبط في تصفيتها ووزن مبادئها بنص شرعي صحيح، اللهم إلا إذا كان القائل يعني وجود بعض العناصر العرفانية المشوهة فيها.

٤ ـ حياة الرسول ﷺ والتصوف:

تعتبر تجربة حياة الرسول ﷺ، مستندًا مهمًّا وأساسًا في نظر أنصار المصدر الإسلامي للتصوف.

فهذه الحياة الفذَّة ـ في جملتها وتفصيلها ـ تمثل أمام كل مسلم التجربة الدينية الحية، والقدوة الحسنة، بل النموذج الأمثل، نموذج الإنسان الكامل، وتلك حقيقة هي في حدِّها الأدنى فريضة، وما ينبغي للوصول إلى أكمل درجات السعادة في الآخرة، وإلى رضوان الحق ﷻ.

(١) الفتوحات ١: ٤٣٤، وانظر: تصدير بدوي فضائح الباطنية، وهو المستظهري المشار إليه، وعن الاتهامات انظر دراستنا: الرمزية عند ابن عربي ص٢٦٠.

ولكن إذا كان هذا هو القدْر المشترك بين جميع المسلمين، فإن الصوفية يمتازون بموقف خاص؛ لخصوص الطريق الذي سلكوه إلى الحق؛ لأنه طريق الصفوة، ذات الاستعدادات الروحية الفائقة[1].

وأهم ما يسترعي انتباه الدارس في هذا الموقف الخاص من حياة الرسول ﷺ، اعتبارهم النبوة نموذجًا مطروحًا أمام تجربة التصوف لتحاول القدوة، ووجود معاناة الرسول ﷺ للأحوال الروحية خير معين لهم في إثبات التصوف بشقَّيه: المقامات، والأحوال، ونظرتهم المتسامية إليه، المتمثلة في الحقيقة المحمدية بجميع جوانبها.

أما فيما يتعلق بالقضية الأولى، فإن أهم ما يستحق الذكر هو: محاولة الصوفية الوصول إلى مرحلة العروج إلى الملأ الأعلى، كما وصل رسول الله ﷺ، وسلوكه المرتبط بذلك، فقد لحظ الصوفية خَلْوته وتعبده لربه، على دين أبيه إبراهيم عليه السلام.

ثم كانت القمة حين فجأه الوحي، ورأى جبريل، وحمل عبء الرسالة، أي: دعوة الناس إلى الحق، والصراط المستقيم الموصل إلى السعادتين؛ سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، سعادة الجسم وسعادة الروح، وكانت حياته بعد البعثة تطبيقًا دقيقًا للقواعد والحدود التي نزل بها «القرآن»، تعكس بصدق تام المعانيَ الإسلامية: من زهد، وعبادة، واعتكاف، وخلوة... إلخ.

باختصار: لقد كان قرآنًا حيًّا يمشي على وجه الأرض، وصدقت عائشة؛ أم المؤمنين رضي الله عنها حين قالت: «كان خلقه القرآن»، عندما سئلت عن ذلك[2]، ثم

(١) انظر: الدكتور عبد الحليم محمود في مقدمة المنقذ من الضلال.
(٢) انظر: محمد رسول الله للدكتور عبد الحليم محمود ص٧.

كانت قمة أخرى - وإن كانت هذه الحياة كلها قمة - ليلة الإسراء والمعراج؛ حيث شهد المشاهد الخطيرة، وحظي بلقاء ربه، ورجع بالمعراج اليومي، وأعني به الصلوات الخمس؛ ولذلك كانت سورة «النجم» محل تأمل طويل في الأوساط الصوفية، كأوائل سورة الإسراء، كما كثر الحديث في كتبهم عن (معارج) روحية كبيرة ومشابهة[1].

ويستند الصوفية على هذا كله في تقرير عدة قضايا من أهم قضايا التصوف:

أولاها: الترابط السالف بين التصفية والفتح، وسائر ما يختص به الصوفية من أحوال ومشاهدات وعلوم، ولكن ذلك لا يعني أن النبوة مكتسَبة بالمجاهَدة والتصفية، كما يمكن أن يستنتج من علاج الفلسفة للقضية، وهذا على خلاف الولاية عند الصوفية؛ فإنها عندهم مكتسبة بالمجاهدات والرياضات الشرعية، يقول ابن عربى، وهو من أبرز الصوفية المتهمين بالخلط بين النبوة والولاية، كما خلطت الشيعة بين النبوة والإمامة: «أين الاكتساب من التخصيص؟! فالنبوة اختصاص من الله، يختص به من يشاء من عباده، وقد أُغلق هذا الباب وخُتم برسول الله ﷺ، والولاية مكتسبة إلى يوم القيامة، فمن يعمل في تحصيلها حصلت له، والتعمُّل في تحصيلها اختصاص، يختص برحمته من يشاء، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[القصص:٥٦]، كما قال تعالى: ﴿نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾[الشورى:٥٢]، فبنور النبوة تكتسب الولاية»[2].

(١) انظر على سبيل المثال: الإسراء والمعراج للقشيري، والفتوحات المكية لابن عربي: سفر ٣، فقرة ٤٥، ٢٤٣ب، المرجع السابق ص١٣٣-١٥٧-٢٢٤-٢٣٤.

(٢) الفتوحات ص١٤.

وثانيتها: القول بنوع من الوحي للصوفية، ولكن هذا لا يعني أيضًا بقاء باب الوحي النبوي مفتوحًا، فقد انقطعت النبوة، بل المقصود بقاء نوع منه، وهو الإلهام، بالإضافة إلى المبشِّرات أو الرؤيا الصادقة، التي يمكن أن تصبح في اليقظة مع زيادة الصفاء الناتج عن التصفية، وفى هذا يروي الصوفية حديثًا خرَّجه الترمذي عن أنس: قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِنَّ الرِّسَالَةَ وَالنُّبُوَّةَ قَدِ انْقَطَعَتْ فَلَا رَسُولَ بَعْدِي وَلَا نَبِيَّ**». قَالَ: فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَى النَّاسِ، فَقَالَ: «**لَكِنِ الْمُبَشِّرَاتُ**» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، وَمَا الْمُبَشِّرَاتُ؟ قَالَ: «**رُؤْيَا الْمُسْلِمِ وَهِيَ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَاءِ النُّبُوَّةِ**»، قال عنه الترمذي: «حسن صحيح»[(١)]، ولجمع النبوة بين جميع ألوان الوحي - بما فيها وحي التشريع الممنوع بعده ﷺ - يرى الصوفية أنه «لا تطلق النبوة إلا لمن اتصف بالمجموع»[(٢)].

وثالثتها: استحسان ألا يخرج الداعي إلى هداية الناس إلا بعد أن يُصَفِّي قلبه، وإن كان ذلك لا يعني بقاء الرسالة كما أشرنا آنفًا، وتلك هي الهوة التي وقع فيها الاتجاه الشيعي المتطرف[(٣)].

ورابعها: انحياز الصوفية إلى الرأي القائل بإمكان رؤية الحق، وهو رأي أهل السنة، على خلاف جمهور الفلاسفة والمعتزلة، بل يمضون خطوة أبعد، وهي

---

(١) أخرجه الترمذي في «جامعه» أبواب الرؤيا عن رسول الله ﷺ باب: ذهبت النبوة وبقيت المبشرات (٤ / ١١٨) برقم: (٢٢٧٢)، وأحمد في «مسنده» (٦ / ٢٩٣٠) برقم: (١٤٠٣٢) من حديث أنس بن مالك ﷺ. وقال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ، غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، مِنْ حَدِيثِ الْمُخْتَارِ بْنِ فُلْفُلٍ.

(٢) ينظر: ابن عربي في الفتوحات ٢: ٢٥٨، وكتاب القربة ص٨، وقارن ابن تيمية في الفرقان، ود. عفيفي تعليقات على النصوص ص١٨٠-١٨١، وابن الأهدل في كشف الغطاء ص١٨٨، ١٩٠، ٢٩٣.

(٣) ينظر: الأنوار اللطيفة ص١٢٨-١٢٩.

القول بالرؤية في الدنيا، ولكنها رؤية قلبية منزَّهة، أو ما يسمونه بـ«المشاهَدة» إلى جانب الرؤية[1].

أما مسألة الأحوال الروحية فبصددها يلحظ الصوفية احتواء تجربة سيدنا محمد ﷺ الحية على العمل الذي يتمثل في الزهد والتقوى، والخشية والرجاء، والتوكل، إلى آخر هذه المعاني الدينية التي يتم تطبيقها في حياة الصوفي فتسمى (المقامات)، إلى جانب الأحوال الروحية المصاحبة لها، وتسمى (الأحوال) مثل الحب للحق، والخُلَّة التي تحققت لإبراهيم عليه السلام، يقول الحق ﷻ: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾[النساء: ١٢٥].

ويقول ابن تيمية: «واستفاض عن النبي ﷺ، في الصحيح من غير وجه أنه قال: «إِنَّ اللهَ اتَّخَذَنِي خَلِيلًا كَمَا اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا»[2] وقال: «لو كنت متخذًا خليلًا من أهل الأرض لاتخذت أبا بكر خليلًا، ولكن صاحبكم خليل الله»[3]، يعني نفسه[4]، وكثيرًا ما كان يخلو بربه تعرضًا للمزيد من نفحاته، وأمرنا بالتعرض لها، يقول: «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ، فَتَعَرَّضُوا لنَفَحَات رَبِّكُم»[5].

(١) ينظر: استحالة المعية بالذات للعلامة الشنقيطي ص٣٨٦ وما يليها، وغاية المرام للآمدي ص١٥٩، والإعلام بإشارات أهل الإلهام لابن عربي ص١-٣.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: النهي عَنْ بناء المساجد على القبور واتخاذ الصور فيها (٢/ ٦٧) برقم: (٥٣٢) من حديث جندب الخير رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: فضائل الصحابة، باب: من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، (٤/ ١٨٥٥، ح:٢٣٨٣)، بلفظ: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا لاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا، وَلَكِنَّهُ أَخِي وَصَاحِبِي، وَقَدِ اتَّخَذَ اللهُ ﷻ صَاحِبَكُمْ خَلِيلًا».

(٤) الإرادة والأمر ص٣٧٦-٣٧٨.

(٥) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١٩/ ٢٣٣) برقم: (٥١٩) من حديث محمد بن مسلمة الأنصاري رضي الله عنه.

والواقع أن هذا ضروري، وإلا لتحولت العبادات والتكاليف إلى مجرد أعمال شكلية بحتة؛ ولذلك يعتبر التصوف مرحلة أعلى من مجرد الزهد والعبادة، فقد ينظر إلى هذه الأعمال كعمليات تبادل، كالتي تحدث في التجارة؛ إذ هي في مقابل الجنة أو الزحزحة عن النار عند غيرهم؛ إن الصوفية يحبون أن يرتقوا إلى مرحلة أعلى؛ هي الوصول إلى الحق؛ لأنه أشرف غاية؛ كما يمكن أن يستنتج من النصوص السالفة، إلى جانب أمثال قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾[الأنعام:٩١] وقوله: ﴿ وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴾[سورة طه:٧٣]، فهو بخلاف ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴾[القصص:٦٠، الشورى:٣٦].

وهنا يمكننا القول: إن الصوفية، وإن قالوا بالوراثة للأحوال إلى جانب ما ورث عن رسول الله ﷺ من علم وعمل؛ فإن الوراثة عندهم تتميز عن الوراثة الروحية عند الشيعة؛ لأنها ليست مقيدة بالنسب المادي المتصل بالنبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، فهي -كما أشرنا- آتية عن طريق كسبي لمن أراد، وصحبه التوفيق، يقول ابن عربي حين يتحدث عن الاجتهاد بالمعنى الصوفي، وهي التصفية؛ «فإن اتفق أن يكون أحدٌ من أهل البيت بهذه المثابة، من العلم والاجتهاد ولهم هذه المرتبة: كالحسن والحسين، وغيرهما من أهل البيت، فقد جمعوا بين الأهل والآل، فلا تتخيل أن آل محمد ﷺ هم أهل بيته خاصة، ليس هذا عند العرب»[1].

أما نظرة بعضهم المتسامية إلى النبي ﷺ بطريقة تصاعدية، إلى أن تذهب إلى أن النور الذي خلق منه محمد ﷺ، أو ما يسمى بـ:«النور المحمدي»، أو «الحقيقة المحمدية» أول موجود، بالإضافة إلى اشتقاق الموجودات منه، وتمثله في الحياة

(١) الفتوحات١: ٥٤٤-٥٤٦.

الروحية والعلمية كلها، فإنها نظرة جلبت عليهم الكثير من الاتهامات، كما أشرنا آنفًا، فأطلق عليهم: «متفلسفة الصوفية»؛ لتوافقهم مع المذاهب الفلسفية الأخرى، القائلة بالصدور؛ كالفلسفة الهندية، والفارسية، والأفلاطونية المحدثة، واليهودية، والمسيحية، وخاصة فيما يتعلق بـ«نظرية الكلمة»، أو «أول صادر»، وعلى الرغم من أن الصوفية ليس لديهم دليل نقلي حاسم، وخاصة عند أصحاب الاتجاه العقلي، فإننا نستطيع أن نقدم الملحوظات التالية:

١ - يعتمد الصوفية على الدلالة الإشارية التي لا تلزم غيرهم ممن ليسوا على قدمهم في المعرفة، لا الدلالة التفسيرية المعتادة في مثل قوله تعالى: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ﴾[الشعراء:٢١٩]، وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران:٨١]، وقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[الأنبياء:١٠٧]، والرحمة مفسرة هنا بالوجود، أو المعرفة إلى جانب ضروب المعرفة الأخرى، وبعض معاني قوله: ﴿مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾[التكوير:٢١]..إلخ، ومن أشهر الأحاديث حديث النور الذي تكلم في سنده، ورواه جابر عن الرسول ﷺ[(١)].

٢- كل هذه الأدلة محتملة المعنى، ولكن يمكن العثور على أحاديث ذات قيمة حقيقية عن بعض حلقات الخلق؛ كالعرش، والقلم، وبالإضافة إلى ما يشاهد من الترابط بين الأسباب والمسببات، والتوالد بين الأشياء، يمكن القول بأن الحديث (الصدور) ليس محذورًا على الدوام.

٣ - ويتضح هذا إذا لحظنا أن الصوفية يتجنبون ما وقعت فيه المذاهب

(١) انظر: تنبيه الحذاق على بطلان ما شاع بين الأنام من حديث النور ص٣-٢٣، الرياض سنة ١٣٩٢هـ.

والنحل الأخرى، من تأليه لبعض حلقات الصدور، وخاصة الأولى منها؛ كالعقل الأول، والنفس الكلية[١].

٤ – عدم وقوع من قال بالوجود الواحد، والمترتب على نظرية الصدور وغيرها في الخلط بين الحق والخلق؛ إذ إنهم - في النهاية - ينظرون إلى وجود العالم على ضوء أنه خيالي متغير، وأن الوجود الحقيقي الدائم المنزه عن التغير إنما هو للحق ﷻ، كما أنهم يقولون بأن ثبوت عين الحق وعين الخلق أمر لا شك فيه، يقول ابن عربي، وهو أشهر أصحاب النظرية: «لا بد من عين هو مسمى العالم، ولا بد من عين هو مسمى الحق»[٢].

٥ – ويؤيد هذا إدانتهم للحلول، وتفسيرهم لشطح بعض الصوفية، تحت وطأة سكْر الأحوال الروحية، مثل قول الحلاج: «ما في الجبة غير الله» وغير ذلك؛ وذلك لأن الحق يتعالى عن أن يحل فيه شيء، أو يحل في شيء، يقول السُّهْرَوَرْدي خلال حديثه عن الطوائف المنحرفة: «ومن جملة أولئك قوم يقولون بالحلول، ويزعمون أن الله تعالى يحل فيهم، ويحل في أجسام يصطفيها ويسبق لأفهامهم معنى من قول النصارى في اللاهوت والناسوت، ومنهم من يستبيح النظر إلى المستحسنات؛ إشارة إلى هذا الوهم، ويتخايل له أن من قال كلمات في بعض غلباته كان مضمرًا لشيء مما زعموه، مثل قول الحلاج: «أنا الحق»، وما يحكى عن أبي يزيد من قوله: «سبحاني»، حاشا أن نعتقد في أبي يزيد أنه يقول ذلك إلا على معنى الحكاية عن الله تعالى، وهكذا ينبغي أن يعتقد في قول (الحلاج)

---

(١) ينظر: عوارف المعارف: ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٨، ٢٠، والرمزية عند ابن عربي ص٦٢٣–٦٢٥، وفيه استعراض الأقوال الأخرى.

(٢) الفتوحات ٣: ٥٣٨، وعن فكرة الوجود الواحد انظر: بحثنا السالف ص ٥١٨–٦١٠.

ذلك، ولو علمنا أنه ذكر ذلك القول مضمرًا لشيء من الحلول رددناه، كما نردهم، وقد أتانا رسول الله ﷺ، بشريعة بيضاء نقية، يستقيم بها كل معوجّ، وقد دلتنا عقولنا على ما يجوز وصف الله تعالى به وما لا يجوز، والله تعالى منزه أن يحلّ به شيء أو يحل بشيء»[1].

٦ - كذلك يدين الصوفية ما سمي بـ(الاتحاد)، وينزهون الحق عن أن يتحد بشيء، كما نسب إلى أبي يزيد البسطامي وابن الفارض وغيرهما؛ لأن هذا القول يحتوي عندهم على مناقَضة واضحة، وهي جعل الذاتين ذاتًا واحدة، يقول الإمام عبد الوهاب الشعراني (ت٩٧٣هـ): «ولعمري إذا كان عباد الأوثان لم يتجرءوا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله، بل قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾، فكيف يظن بأولياء الله تعالى أنهم يدعون الاتحاد بالحق على حد ما تتعقله العقول الضعيفة؟! هذا كالمحال في حقهم - رضي الله تعالى عنهم - إذ ما من ولي إلا وهو يعلم أن حقيقته - تعالى - مخالفة لسائر الحقائق، وأنها خارجة عن جميع معلومات الخلائق؛ لأن الله «بكل شيء محيط»، ويورد الردود الصوفية المختلفة، ومن أظهرها قول الشيخ (علي وفا): «المراد بالاتحاد - حيث جاء في كلام القوم - فَناء مراد العبد في مراد الحق تعالى»[2].

ويقول ابن عربي محذرًا الصوفية عند مشاهَدة سَرَيان الوَحْدانية: «فتفطن لهذا الواحد والتوحيد، واحذر من الاتحاد في هذا الموضع؛ فإن الاتحاد لا يصح، فإن الذاتين لا تكون واحدة»[3].

---

(١) عوارف المعارف ص ٥٨-٥٩، وانظر: مقدمة الرسالة القشيرية، وحديثنا عن الفناء في الفصل السابق.

(٢) اليواقيت والجواهر ١: ٦٥، الحلبي ١٣٧٨هـ.

(٣) كتاب الألف ص٥، حيدر آباد الداكن.

ومن هذا كله يتبين لنا أن ما اتهم به الصوفية إنما يرجع إلى حالة الفناء التي يصعب التعبير المعقول منها، ويقول الشيخ الأكبر: «وهو سبحانه أَحَدِيُّ الذات، ليس فيه سواه، ولا في سواه شيء منه، وإنما هذه ألسنة التعريف يطلقها العارفون؛ للتوصل والتقريب، والتأنيس والتشويق»[1].

والقضية كلها لا تدور إلا على محور واحد، هو محور الإسلام، وأعني به (التوحيد)؛ ولذلك يقول: «إذا كُني عن الحق ـ تعالى ـ بضمير الإفراد (أنا الحق) فإن ذلك لغلبة سلطان التوحيد في قلب هذا العبد وتحققه به»[2].

وأخيرًا: نعتقد أننا قد أرسينا مع أهل الله (الصوفية) قواعد التصوف المتينة، المُرْساة على الكتاب والسنة، كما جلونا أهم القضايا المعقدة التي اتُّهم التصوف في ضوئها بالانحراف، والأخذ عن المصادر الأجنبية الغريبة عن الإسلام.

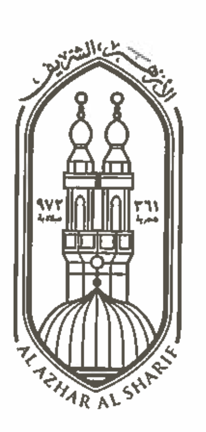
(١) الفتوحات ١: ٤٩٢، ٦٥٥، مواقع النجوم ص١٠-١١.
(٢) كتاب العظمة، ورقة: ٥٤-١٠.

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

الفصل الثالث
نشأة التصوف

الفصل الرابع
مصادر التصوف الإسلامي


الأزهر الشريف
٩٧٢
٣٦١
AL AZHAR AL SHARIF


مطابع الأزهر
Azhar.press@yahoo.com

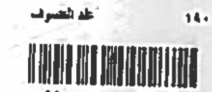


إن مجمع البحوث الإسلامية هو أحد الهيئات العلمية للأزهر الشريف يقوم على تحقيق كل ما يخدم المصلحة العامة للمسلمين، ويجمع كلمتهم، ويعمل على تحقيق الأمن والاستقرار، والتعايش السلمي، كما يعمل المجمع على تحقيق رسالة الأزهر في توعية الناس وتبصيرهم بحقائق هذا الدين، وتصحيح المفاهيم المغلوطة، وبيان سماحة ووسطية الإسلام، وأهمية فهم النصوص الشرعية مع فهم الواقع.

ومن هنا تأتي رؤية المجمع في اعتنائه بقضايا المجتمع الإسلامي؛ لجمع الكلمة بين المسلمين، وتحقيق التعايش السلمي بين الناس، وتجديد الثقافة الإسلامية وتجليتها في جوهرها الأصيل، وبحث القضايا المعاصرة، والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة.






عدد الصفحات ١٤٠